RICERCHE ANALITICHE

SUL

CUORE UMANO

22,332/B

RICERCHE ANALITICHE

SUL

CUORE UMANO

RICERCHE ANALITICHE

SUL

CUORE UMANO

42900

RICERCHE ANALITICHE

SUL

CUORE UMANO

DI

G. G. ENRICO FEDER

PROFESSORE DI FILOSOFIA NELLA UNIVERSITÀ

DI GOTTINGA

TRADUZIONE DAL TEDESCO

VOLUME IV

BRESCIA

PER NICOLÒ BETTONI

M. DCCC. XXI

WELLCOME
HISTORICAL
MEDICAL
LIBRARY

PREFAZIONE

PREFAZIONE

Nel rivedere, in occasion d'una nuova edizione, questa parte delle analitiche mie ricerche sul cuore umano, rinvenni assai luoghi, che ritoccati esser voleano, per quanto spetta alla dizione e concatenazione de' miei pensieri; e già son certo, che agli altri sembrerà il bisogno maggiore assai, ch' io non lo trovi. Tuttavolta per ciò che concerne le massime e le reciproche loro relazioni nel sistema delle morali scienze, che guida mi sono non solo di presente, ma che lo furono sempre nel lungo mio lavoro, non trovai che meritasse il benchè menomo essenziale cangiamento.

Già sin dal momento, in cui, per la prima volta, comparve questo mio volume, incominciarono a rinnovarsi, in singolar maniera, le quistioni intorno alle basi della costumatezza ed alle relazioni della medesima con la possibile felicità umana, e continuarono in modo da sembrar quasi, che, ad onta degli sforzi di tanti filosofi e per tanti secoli, non fosse stata ridotta a termine mai una fondata morale filosofia, anzi che neppure ne fossero state mai stabilite le basi. Nulla, in verità, di più umiliante imaginar si potrebbe per la filosofia; e per l'umano intendimento, se ciò fosse vero.

Ma sebbene, generalmente parlando, le quistioni de' filosofi lascino sempre scorgere l'imperfezione del saper nostro, e ci provino, che i sistemi filosofici ed i loro difensori non sono quali esprimere li vorrebbero i bei nomi di filosofi e di filosofia; se si esaminano però attentamente questi sistemi, si ravvisano più coerenti fra loro, e vi si trova maggior copia d'utili verità,

che non s' avrebbe creduto all' aspetto di tante quistioni. Così è anche in riguardo della morale filosofia.

Si esaminino pure le rimote storie dei più antichi filosofi. In riguardo appunto delle basi della costumatezza, quistionarono i Greci con quel calore istesso con cui contrastano i moderni. Con tutto ciò non solamente furono scritte da quelli, opposte opere morali, che con reale utilità si lessero, si ammirarono, e tuttavia si ammirano; ma fu osservato da imparziali e profondi intelligenti, che tolte di mezzo le esterne cagioni di contrasto, non restava che ben poca essenziale materia di quistione, e minore assai, che non credessero le parti contrastanti e gli stessi testimoni delle loro pugne. Quanto non è più indulgente e giusto Seneca con Epicuro, di quello che stato fosse Cicerone? Pur si direbbe esistere le più essenziali differenze fra la stoica Morale e l' Epicurea. Ma Cicerone avea certamente avanti gli occhi più l' abuso di alcune espressioni, che i pensieri d' Epicu-

ro. Non si tratta qui della fisiologia e della metafisica di questo filosofo.

Esistono, a dir vero, essenziali ed importantissime differenze fra i sistemi morali degli antichi, e quelli de' moderni. Ma non versano queste intorno alle principali massime pratiche, quasichè alcuna di queste non sia generalmente riconosciuta; bensì sono differenze teoriche, nel modo di pensare, e che in parte si riferiscono a punti estranei alla filosofia pratica.

Tutti unanimemente e con chiarezza convennero in ogni tempo i filosofi nella massima, che *vivere ed agir con rettitudine*, vuol dir lo stesso, che *vivere ed agire a norma de' principj di natura;* e non riuscirà mai difficile il convincere intorno alla giustezza di tal massima, chiunque non volesse a prima giunta, ammetterla. Si potrà con facilità provargli, che le frasi: *a norma de' principj di natura*, *a norma de' principj della ragione*, *a norma di giuste fondate basi*, *a norma del vero* esprimono tutte lo stesso profondo senso. Ma allorchè

trattasi di stabilire, che ci dica e ci prescriva la natura, la verità, il raziocinio; in vario modo rispondono Aristippo ed Elvezio, Platone e Shaftesbury; poichè avvi di fatto gran differenza nel dire, che il raziocinio mostra, consistere l'umana felicità nei diletti de' sensi esterni, e ne' beni che li producono, siccome credono i Cireneici (1) ed i veri seguaci d' Epicuro; e nell' asserire, egualmente qual conseguenza di vero raziocinio, essere la nostra felicità abbandonata ad una cieca meccanica necessità; oppure essere dipendente da un essere infinitamente saggio.

Un ateista di triviale ignobile temperamento riguarderà sempre come cosa contro natura ed opposta al retto giudizio il sagrificare agli altri una porzione della propria felicità; seguirà le leggi necessarie alla sicurezza ed all' ordine sociale, per quanto adatte saranno allo scopo della sua possi-

(1) Cireneici o Cirenei così detti dall' Epicureo Aristippo, nativo di Cirene, capo-scuola.

bile felicità in questa vita. Ma ove trattisi del bene altrui, quando egli debba e voglia parlar schiettamente, dirà che la rettitudine, la giustizia con gli altri non è che pazzia ed ingiustizia verso sè medesimo, e tanto più, quantochè egli suppone, essere questa una massima, che in pratica ognuno siegue. Aggiugnerà forse, che bene starebbe l'esser giusto, nel caso in cui ognuno, senza eccezione, lo fosse nel vero, stretto e rigoroso senso dei Moralisti; ma che il voler essere il primo a darne l'esempio è una cosa affatto ridicola, per la quale non trova veruno interno eccitamento.

Non è da lusingarsi in somma, dallo stabilimento di questa fondamentale massima, che procedano di comune consenso almeno i filosofi in tutti i punti di morale. Sino a tanto che non s'intendono intorno alla fisica de' piaceri, ed intorno alle teorie sulla determinazione degli uomini; non è possibile che siano d'accordo nella morale, ne' diritti di natura, e nella politica.

Eppure tornerebbe assai in conto il fare ogni possibile sforzo per guarentire, per quanto è possibile, le prime basi fondamentali della filosofia pratica da ogni equivoco, e da qualunque eccezione.

Vero è che le moltiplici sorgenti di mala intelligenza e d'opposizione, che nel vario sistema delle idee degli uomini s'incontrano, non che nelle tendenze e passioni, nelle infinite variazioni d'un qualunque linguaggio, e in somma nell'umana natura, lasciano poco a sperare, che anche dalla sola sfera de' colti e ragionevoli amici della verità possa bandirsi ogni e qualunque deviazione di giudizio, intorno all'ordine ed alla possibile estensione delle umane cognizioni in una scienza.

Si creda per altro, che non inutili rimarranno gli sforzi de' pensatori profondi, purchè si avverta, essere vero debito l'usar tale cautela, che da ogni non necessario pericolo guarentisca il decoro della ragione, e l'uso diligente della medesima, il quale, è sovente compromesso, ove in difesa del

modo di pensare suo proprio, cerchi il filosofo di dipingere maggiori, che non sono, gli errori degli altri, come pure nel caso, in cui sostener volesse, che ad onta d'ogni possibile sforzo, non si potè ancora mettere in chiaro il menomo essenziale punto concernente lo spirito umano; poichè ove mettessero radice simili dottrine da filosofica autorità scortate, difficilmente potrebbe continuar l'uomo a credere d'aver, nella ragione, una rispettabile guida; e con somma facilità s'indurrebbero anzi molte deboli menti ad abbandonarsi alla leggerezza o alla superstizione.

Sarebbe quindi molto meglio in tutte le quistioni, e principalmente in quelle, che versano sugl' interessi più importanti dell' uomo, il dirigere la propria attenzione al vero scopo del filosofo, a quello cioè di trovarsi d'accordo nel giusto punto con gli altri, per lo che gioverà sempre il riflettere, che, nelle cose essenziali, v'ha sempre minor discordia che non si crede.

A tal uopo giudicai d'aver recato anch'io non lieve giovamento con questa parte delle mie ricerche intorno alle basi generali della filosofia pratica, e principalmente con ciò, che ne dissi nel §. XXXIV, e già mi lusingo ancora di non essermi interamente ingannato.

Voglio anche qui tentare una prova, cioè di estendere a molti quella convinzione, che trovo in me stesso, mediante la riunione di quelle fondamentali massime, che la produssero; o per lo meno d'indurre a più moderati giudizj, intorno al sistema della filosofia pratica, coloro, che non potrò meco ridurre a perfetta concordia.

1.° In quistioni di tal fatta, mi sembra necessario, prima di tutto, il separar fra di loro la più generale fondamental massima di tutta la filosofia pratica, la base della morale, e quella de' diritti di natura, nel caso almeno, in cui la generale filosofia pratica abbia principalmente di mira il cuore o volere umano, e la direzione di esso.

Ed in riguardo a questa, cioè alla direzione della volontà a norma della massima fondamentale pratica, è mestieri ricorrere a quella regola o a quell'esempio cui sempre, ed in ogni circostanza assoggettasi il volere di ciascun uomo, senza punto consultarne verun altro più rimoto motivo. Non pretendo però di sostenere che la base, per esempio, dell'amor di sè stesso, che le formole: *Ama te stesso; cerca il tuo proprio ben essere*, oppure altre di tal fatta, siano le sole che esclusivamente costituir possano una tale regola o massima. Ciò ch'io sostengo e reputo sostener si possa si è, che benissimo, senza tema di recar danno al buon costume, a scegliere si abbia una di queste formole. Le erronee conseguenze dell'egoismo o di qualche altra viziosa tendenza, che si attribuirono all'amor di sè stesso, non hanno in questa passione verun reale fondamento; bensì trovano un pronto appoggio ove alla massima fondamentale dell'amor di sè stesso si unisca qualche altra erronea massima propria degli Ateisti, dei

Materialisti, o de' Cirenei, o qualche altro falso supposto, a motivo del quale non si potrà mai con giustizia dar taccia alla massima fondamentale. Lo stesso dicasi in riguardo alle difficoltà nell' applicare ai casi particolari queste tali massime, ed alle varie circostanze dell' umana vita; poichè nella natura stessa di questa, o nella poca conoscenza, che noi abbiamo, consiste il difficile.

Il ravvisare, con esattezza in ogni caso ed in tutte le circostanze, il vero nostro utile tal quale lo esige l'amor di noi stessi e la nostra felicità, ella è sovente cosa difficile, e rigorosamente parlando, talvolta impossibile; ma questo non toglie il merito della massima generale e fondamentale. In fatti, trattandosi, per esempio, dell'amor di sè stesso, qualunque siasi la massima che, in morale, si adotta, come primaria e fondamentale, sarà sempre mestieri tosto ricorrere all' idea di possibile ben essere e felicità, e per quanto si voglia subordinar quella, o molto più i soli beni esterni alla

moralità, sarà sempre doveroso l'aver di mira la felicità ed anche l'esterno ben essere; per conseguenza non si potranno togliere, col cangiar di massima, le difficoltà, che a ciascuna vanno unite nell'applicazione.

Ma le difficoltà stesse, che s'incontrano in riguardo all'amor di sè stesso, hanno luogo in qualsiasi altra massima. Vediamo, per esempio, le formole di Kant: *Opra come ragionevolmente brami, che agisca ogni ragionevole creatura. Siegui quelle massime, che adottar si possono quai leggi da qualunque uomo ragionevole.* Io sono ben lungi dal rigettar queste formole. Le trovo dettate dalla ragione e dai principj più generali d'ogni filosofia; e sono, per più ragioni, le più adatte, che sceglier si possano per far che ognuno rifletta a dovere intorno alla maggiore o minor giustezza d'una massima fondamentale.

Ma considerate nel punto di vista, in cui siamo; quai massime, alle quali il volere d'ognuno, in ogni occasione e sempre sot-

tomettere si deve, e che di norma esser debbono agli altri subalterni principj; se si possa o nò, egualmente che all' annunciata massima intorno all' amor di sè stesso, far qualche opposizione; dico che vi sarà benissimo chi, con qualche fondamento, non vorrà ammetterla qual pura e nitida verità; opponendo forse, essere principio di natura, che *pensi ognuno a sè stesso;* che nel caso in cui convenga ad uno una massima, un principio, poco curar si debba, se la stessa convenga o no anche ad altri, e che sia o no massima sacrosanta anche per gli Angeli e per gli Arcangeli; e giudicando forse cosa impossibile, che in mezzo a tante differenze quante, a prima giunta, se ne ravvisano fra gli esseri ragionevoli, debba ogni individuo regolarsi a senso d'una sola massima; e reputando non essere neppure applicabile mai a tutti gli uomini un tale supposto; a motivo delle apparenti difficoltà nel trattarsi a norma d'un sol principio tra ricchi e poveri, tra fanciulli ed adulti, tra dotti ed ignoranti, tra forti

e deboli. Ma *equivoci*, mi si risponderà forse, non sono che *grossolani equivoci*. L'accordo; tanto più che anch'io dichiarai già ragionevoli e giuste le dette formole di Kant. Dico solo che tali equivoci o errori possono aver luogo con eguale facilità, come in quelle; così in qualunque massima generale.

Ed in riguardo all'uso ed applicazione, sarà forse questa nuova massima guarentita meglio da equivoci e da errori? Notai in passando come il Cirenaico moralista ammetta a maraviglia la massima, pure finchè conserva le idee sue intorno al mondo, intorno all'umana felicità, ed alla giustizia, conchiuderà sempre a modo suo, nell'applicarla. Egli ammette già come cosa indubitata, che debba ognuno a sè stesso, ed al proprio piacere, posporre e sagrificare ogni cosa; vuol lasciare il mondo tal quale si trova; e reputa, almeno in suo cuore, qual pazzo chi ammette diverse morali massime. Ma, anche prescindendo da tali scuole, potrebbero ben altri uomini, col-

l'appoggio di simili sacrosante massime fondamentali, adottare altri errori. Chi, di buona fede, è in inganno, tiene che ognuno debba pensar com'esso. Come potrebbe non succeder questo anche ove trattasi di sbagli pratici; di giudizj sull' ammissibilità, giustizia, ed utilità delle azioni? Non mancano pur troppo esperienze di ciò, tanto in oggetti di somma che di lieve importanza, anche nelle moderne politiche vicende. Ogni partito credesi tanto più in possesso del vero pratico raziocinio, tanto più sacrosante reputa le massime che siegue; quanto più dominati sono gli animi da giusto o ingiusto entusiasmo. Di buona voglia accordo, che l'attento esame di quelle formole lascia avvisar possibili parecchi errori pratici. Mai non potranno esser tutte impedite le false applicazioni, dalle generali fondamentali massime.

Ora trattandosi in ispecie della base ossia del fondamentale principio della morale, è mestieri spiegare con esattezza se parlar si voglia de' più generali principj di co-

noscenza, dei segnali, degl' indizj di ciò che, in coscienza, è giusto e doveroso, oppure dei buoni morali eccitamenti. Ove si parli di questi ultimi; ove saper si voglia, qual fondamentale principio pratico guidar debba il contegno nostro, per aver merito morale, o per essere virtuoso; è certo che si prescriveranno le seguenti formole: *Opra a tenor delle leggi*, *per venerazione alle leggi stesse: Fa di buona voglia il tuo dovere*, *per attaccamento al tuo dovere istesso*, o altre di simil fatta. E siccome la morale è una parte della filosofia pratica; così è necessario, che eseguibili sieno le sue massime. Ma trovar non si deve difficoltà veruna neppur nel dedurre da principj d'un ragionevole amor di sè stesso, ossia da principj d'amor di sè stesso congiunti con principj dedotti da puro raziocinio, massime pratiche morali da seguirsi. Ciò che fondasi nella ragione, fondasi egualmente anche in un sentimento ragionevole; laddove un sentimento, e nel caso nostro, un amor di noi stessi irra-

gionevole, ossia in opposizione col raziocinio, non potrà essere nè prescritto da un moralista, nè seguito da chicchessia qual giusto e raffinato sentimento; come pure non vi sarà moralista, filosofo o maestro di verità che prescriver voglia, come giusto ed onesto, ciò che si oppone ad un ragionevole amor di sè stesso. Ecco una semplice osservazione atta, per ciò che mi sembra, a togliere ogni dubbiezza intorno all' ammissibilità del principio fondamentale dell' amor di sè stesso.

Vero è che può, in qualche modo, nascere la difficoltà e la quistione intorno ai veri contrassegni del giusto e dell' onesto; ma non mancano principj mai, ne' quali tutti gli uomini combinano. Che giusto sia ciò ch' è conforme alla natura ed approvato dal raziocinio, o che buono si ravvisa, non a senso di confuse imperfette idee, ma di esatto diligente giudizio; ciò che in ogni lato, in ogni aspetto, in ogni sua parte, in ogni suo effetto, in ogni sua relazione mostrasi buono, utile, aggradevole;

in somma ciò che in ogni senso è buono. Questi sono principj, che senz'arte si deducono gli uni dagli altri, e fra i quali è pur mestieri scegliere, ove voglia il moralista trovar giusta base nella teorica o pratica scuola dell'umano volere. E qualunque egli ne scelga, è cosa certa, che la conoscenza della rettitudine d'un principio è sempre, per un ragionevole amor di sè stesso, il massimo, il decisivo, immediato eccitamento; poichè non potrà esser mai lo scopo, la base, il principio d'un ragionevole amor di sè stesso l'opporsi alle leggi di natura o del raziocinio, il sagrificare la loro approvazione, e lo scegliere l'apparente o il minor bene, in confronto del vero e più importante.

Ove non si potesse andar d'accordo intorno all'essenziale contrassegno del giusto e dell'onesto; ma si convenisse in ciò, che la virtù, l'attiva ragionevole volontà padrona delle tendenze de'sensi sia in fine la vera, la giusta, sicura base della possibile felicità; mi sembra, non possa allora aver luogo vera

discrepanza intorno alla morale applicazione del principio fondamentale dell' amor di sè stesso. Se poi volesse alcuno combattere questa coerenza della virtù con la felicità, e sostenere, non essere che d' ostacolo alla possibile umana felicità il voler seguire le traccie fedeli del proprio dovere e le leggi severe del raziocinio; dichiarerei allora impossibile certamente l' esser d' accordo con questo stravagante, e l' aver secolui un comune morale sistema. Ma non è da credersi, che tali stranezze sostener voglia un moralista; comecchè le espressioni di taluno sembrino tendere a questo senso. Non v' ha filosofo morale che possa tanto mal conoscere o l' umana natura o l' eccellenza della virtù. Siccome però una ristretta e sfigurata idea di felicità può benissimo lasciar luogo a qualche ombra di paradosso; così ne sarà parlato in seguito con maggior precisione.

Anche la massima generale del ben comune, come norma di ciò ch' è giusto ed onesto, fu da una parte ammessa, dall' al-

tra rigettata. In riguardo a tutti i doveri dell'uomo in ogni stato, posizione e circostanza, si può, a dir vero, temer difettosa tal massima come quella che suppone ciò che non sempre ha luogo; cioè che possa un uomo trovarsi in modo tale in società, ossia in tali relazioni con gli altri uomini, in forza delle quali le sue azioni abbiano ognora conseguenze, per essi non indifferenti. Si danno però regole di buon contegno, e doveri anche verso sè medesimo, anche per l'uomo solo affatto isolato dagli altri.

In risposta a tale opposizione, si potrebbe confessare che quei moralisti, i quali considerano quella massima del pubblico bene qual sicura norma per riconoscere il giusto e l'onesto, tale appunto la riguardano non solo nelle ordinarie, ma eziandio nelle più naturali reciproche relazioni. Si può di più togliere ogni ostacolo col cangiar la particola *ben comune* in quella *bene in totale;* giacchè in questa espressione, la quale comprende tutto il senso

della prima, non v' ha più difficoltà alcuna neppure nell' applicazione ad isolati individui.

Ma non è la sola opposizione che in iscena sia comparsa contro tale massima. Si credette che il comune vantaggio non sia il vero segnale, il più sicuro contrassegno di buona morale condotta; quand' anche supporsi voglia, che l' idea di *vantaggio comune*, o *in totale* abbia tutto l' esteso significato che aver deve in morale, non in riguardo soltanto d' alcuni connazionali, o membri d' una speciale società, ma di tutta l' umana specie, di tutte le specie d' esseri viventi, per quanto possibile sia d' influire in loro vantaggio.

Se falso sia in questo senso il principio; sarà esaminato in seguito, ove si tratterà del merito interno ed esterno dell' equità e giustizia. Ma ove fosse dubbio intorno all' uso ed alla sicurezza della massima; affine di toglierne ogni equivoco, è mestieri notar due cose: la prima, che, quando si dice: *ben comune*, *ben generale* in segno

di ciò ch' è giusto, non s' intende un assoluto bene in ogni sua relazione; ma d' un ben possibile, e giusta la possibile umana cognizione; essendo verità già nota e comunemente adottata, che la ragione non obblighi mai oltre il possibile, nè al di là dei confini della possibile umana cognizione; *ultra posse et scire nemo obligatur.*

La seconda si è che l' accennato contrassegno non dev' essere sempre ed in ogni circostanza contrassegno immediato, o non egualmente per tutti. La stessa ragione obbliga più l' uno che l' altro a condursi a norma d' acquisite cognizioni, e di più o men raffinata istruzione; quindi il natural diritto della legislazione, e l' obbligo d' obbedienza alle leggi. Alcune coerenze di qualche azione sono d' un così importante riconosciuto merito, pel ben generale, che il contrassegno di tale coerenza, per esempio, con la *sicurezza delle proprietà*, può senz' altro prendersi, ne' casi particolari, qual contrassegno di ben generale; almeno per regola generale, ed ove non

sia certo il contrario. Su di che più a lungo altrove.

Sembrami intanto che tali schiarimenti bastar possano per la quistione intorno alla massima del *ben generale.*

Passiamo ora alla massima fondamentale del natural diritto.

Questa parte della filosofia pratica in due punti si distingue dalla morale. In primo luogo, il naturale diritto si riferisce bensì ad una idea ma illimitata di ciò *ch' è giusto,* ed in esso insegnar si deve soltanto, qual diritto di forza, qual pieno diritto e dovere abbiano gli uomini reciprocamente. Così pure non si tratta in questo, siccome nella morale, del motivo che determina all' azione; ma unicamente vien dimostrato in modo il diritto degli uni verso gli altri, che nulla ragionevolmente opporre vi si possa. In somma qui si tratta soltanto di rispondere con chiarezza e con sicuro principio alla domanda: quando e sino a qual punto sia lecito, o permetta la ragione d'usar contro altrui la forza? Nel qual caso

a me sembra, che il più proprio, il più generale e più adatto fondamentale principio del diritto naturale sia il noto: *suum cuique, neminem laede.* Quanto utile sia, si può ravvisarlo ne' migliori sistemi di diritto naturale, ne' quali se pure non è in precisi termini espresso; su questo però sempre si fondano tutti i migliori principj. In mezzo a tutte le quistioni intorno al giusto ed all' ingiusto, non vi fu mai discordia per questa fondamentale massima; bensì sulle relazioni degli oggetti con essa; nel decidere se sia *mio* o *tuo.*

Ma ove si bramasse o si riputasse cosa necessaria il comprovar tale massima con sublimi principj della ragione, cioè il provare, che la ragione permette d' usar la forza in difesa delle nostre proprietà; non vi si troveranno che quelle stesse difficoltà, le quali s' incontrano in ogni e qualunque principio di diritto naturale, tostochè si scende dalle teorie all' applicazione, e si chiede: qual sia l' oggetto veramente ragionevole in ogni senso, e che in tutte le

sue relazioni e conseguenze sia con sicurezza fondato in natura.

Lasciandosi a parte queste difficoltà, alle quali va soggetto, nell'applicazione, ogni principio, è facil cosa il mostrar giusta l'indicata massima con tutto l'appoggio della ragione. Mi sembra anzi d'averlo già fatto a dovere nel §. XLIII, sicchè io possa dispensarmene in questo luogo. Ammesso, che, ove sia mestieri, non si potesse difender sè stesso e le proprietà con la forza; che resterebbe per guarentire la propria conservazione, il proprio ben essere da esterni attacchi? La più manifesta contraddizione con le più essenziali tendenze di natura, la chiara idea di ciò di cui egli va debitore agli altri, non potranno mai far sì, che rinunzj l'uomo al diritto di difendersi con la forza, o che ingiusto lo chiami. Il principio fondamentale del ben generale, quello dell'amor di sè stesso, ogni appoggio del raziocinio, tutto conduce, come a conseguenza fra le più prossime, al diritto di difender sè stesso e le proprietà

con la forza. In quantochè per altro è questo dritto una conseguenza di sublimi massime; va soggetto a tutte le restrizioni alle quali vanno le medesime soggette; restrizioni già note, o da definirsi con più di esattezza nel sistema del naturale diritto.

2.° Le passate riflessioni ci condussero già più volte vicini al secondo punto principale, cui si riferiscono tutte le quistioni intorno alle massime fondamentali della filosofia pratica, cioè alla determinazione delle idee della felicità. Ove il solo possesso e godimento d'esterni beni e comodi costituir dovesse la felicità; nulla v'ha di più certo, che una illimitata equità e giustizia non sarebbe condizione essenziale al suo scopo. Ma siccome ella è cosa riconosciuta ed ammessa, dipendere la felicità, la contentezza, il ben essere dell'uomo più da interne, che da esterne circostanze, ed essere impossibile che un uomo, cui d'alcuna cosa la coscienza rimorda, che di qualche delitto reo si riconosca, che stima aver non possa di sè stesso, che forzato sia a condannar

sè medesimo, si trovi quieto e felice; che ove regna interna pace e contentezza nell' animo, fondata in un giusto raziocinio, e nella voce della coscienza, facilmente si trova d'esterni beni, quanto la natura ne abbisogna; se pure fondate sono queste verità essenziali della morale filosofia; ne viene per conseguenza, che colui, il quale vorrà godere vera felicità, dovrà sottomettere alla ragione le tendenze de' sensi, e seguir quella in ogni punto. Che se la ragione dev' essere precettrice e guida nel cammino della contentezza e felicità; come potrebbe mai un ragionevole amor di noi stessi distrarci da qualche dovere? Aspiri pure adunque l' uomo senza interruzione, alla felicità; contentiamoci di fargli toccar con mano, che abbandonare la virtù è lo stesso che allontanarsi dalla possibile contentezza, e allora non mancherà di coltivarla, d' amarla sopra ogni cosa, e di riconoscerla qual sommo suo bene.

3.° Ma ha poi realmente la virtù non limitata da veruna restrizione, tutto questo

sublime merito, tutta questa influenza sulla felicità dell' uomo? Sarà, in ogni circostanza particolare, una rigorosa, illimitata osservanza delle prescrizioni della giustizia con gli altri, mezzo sicuro, e condizione essenziale della stessa virtù? Nessuno vi sia mai, che al punto giunga di credere o dipingere la virtù opposta in qualche caso alla vera felicità; ma trattandosi di giustizia esterna, e giusta l' idea comune, si crede di poter sostenere, che il violare i precetti di lei, che il rubare, l'ingannare, il sagrificar l' innocenza alle voglie d' un despota, e cose simili siano, in qualche caso, atti doverosi e virtuosi; purchè si ammetta, che le idee di diritto e di dovere di giusto e d' onesto, nella loro essenziale relazione con la felicità tendono, come ad ultimo scopo, al ben proprio e generale, ed all' incremento di esso e che da tale scopo determinar si debbano. Così credettero perspicacissimi rispettabili uomini. Per mettere ciò in chiaro e giudicarne a dovere, è mestieri:

a) Di nuovo è sempre aver presente, che *felicità* è qualche cosa d' interno nell' uomo, che non può sussistere senza interna calma, e quindi senza che con esattezza si secondi l' intimo nostro giudice, il nostro proprio raziocinio. Si cade per conseguenza in manifesta contraddizione ove e quando stabilir si vogliano certe prescrizioni, quai veri principj di giustizia, quai precetti della ragione, e si pretenda in pari tempo, che, per esser felice, debba un uomo e possa credersi ragionevolmente obbligato a violare queste stesse prescrizioni della giustizia, questi precetti della ragione. Se pur sono prescrizioni della ragione; sono in pari tempo anche essenziali condizioni della felicità, e servir debbono all' esatta determinazione anche della massima fondamentale dell' amor di sè stesso.

b) È necessario inoltre riflettere, che *felicità, ben essere* abbisognano d' alcune determinazioni, d' alcune basi reali, che nella natura e nelle sue leggi si rinvengono. Quindi; vuoi tu esser felice? nulla

v' ha di più giusto; la ragion non ti si oppone. Ma in qual modo pensi tu di esserlo? Se ti rivolti contro le leggi di natura; se ti opponi agl'inalterabili suoi precetti; non lo sarai. E se già conosci anche soltanto in astratto, essere l'osservanza delle leggi di natura essenzial condizione d'ogni possibile felicità; potrai forse dubitare, che non debbi in principal modo perscrutare e seguire con esattezza le leggi della tua stessa individuale natura? Tu chiami, siccome anch'io, ragione ciò che in te produce la più perfetta cognizione, il più deciso giudizio ecc.

Sembrò a taluno, che si precipiti di nuovo in un vizioso circolo, in contraddizione con sè stesso, ove ammetter si voglia la legge dell'amor di sè stesso qual legge fondamentale della volontà, contro cui essere non vi possa verun attivo precetto; e si accordi in pari tempo, che nell'umano intelletto, nel raziocinio, come pure nel fisico dell'uomo si trovino egualmente leggi fondamentali, che hanno immediata influen-

za nel rendere possibili o impossibili le idee, i giudizj e gli eccitamenti: e che quindi in qualche mediato modo, determinano alla felicità anche il volere agitato sempre in mezzo alle sue tendenze ed opposizioni.

In natura l'uno determina sempre l'altro; quantunque ogni cosa abbia e conservi la sua propria essenzial base.

L'intelletto distingue *me* e *te*, il *mio* ed *il tuo*, nè può la ragione, poste le stesse basi, riconoscere, o dedurre diverse conseguenze. In quella guisa che l'intelletto aspira ad unire, a combinare le sue idee, e si oppone alle contradditorie determinazioni d'una stessa idea; così aspira la ragione ad organizzare e ben dirigere i proprj giudizj, e ad opporsi alle inconseguenze. Ecco importanti e decisive basi per determinare le idee e le regole del diritto. Su queste fondansi le note massime: *Ciò ch'è giusto per l'uno*, è giusto anche *per l'altro; ciò che a voi non piace*, ossia *ciò che bramate ch'altri non faccia contro di voi*,

o che faccia in favor vostro: non lo fate contro altri, o fatelo in favor loro ecc. Egualmente anche l'altro precetto: *Agisci a norma di regole e massime, che leggi esser possano per tutti.* Queste leggi dell'intelletto e della ragione non valgono, a dir vero, a determinare le libere umane azioni, in modo sì positivo ed assoluto, come le leggi del moto. Non rendono impossibile il furto quelle a chi vi è disposto, come queste impossibile rendono il fare in un'ora il viaggio d'un giorno. Lasciano però l'uomo intimamente inquieto e mal contento; fanno sì che non tanto gli sia grata l'idea del furto, quanto gli riuscirebbe, senza queste facoltà intellettuali; o per lo meno gli rendono impossibile la consecutiva difesa delle sue azioni. E quanto più potente è la ragione, quanto più si è accostumato lo spirito alla verità; tanto più hanno influenza quelle idee e massime fondamentali della conoscenza del diritto anche sul contegno pratico. Se l'uomo fosse pura ragione, tutto raziocinio;

non avrebbe mai bisogno d'altro eccitamento, fuorchè di quelle intellettuali basi.

c) Ora si può chiaramente ravvisare ancora, come nel sistema dell'*amor di sè stesso*, purchè ragionevole, e del *ben generale* a quello unito; nel sistema del *ben morale*, e della virtù, l'intimo, assoluto merito e pregio non vada mai smarrito; come la virtù non degradi mai e non diventi in verun modo, siccome la incolpano gli Epicurei, la *schiava dell'arte*, o delle tendenze de' sensi.

Il *vero*, il *grande*, il *sublime*, il *consentaneo*, e per conseguenza il *ragionevole*, il *virtuoso*, il *morale*, hanno in loro medesimi, nella loro essenza, reale interesse ed allettamento per lo spirito umano, senza riguardo ai bisogni fisici ed alle tendenze de' sensi; sono per lui oggetti di soddisfazione e di preferenza. Questa riflessione non mi sfuggì mai dalla mente nell'analisi dei sentimenti e delle inclinazioni morali, come si potrà ravvisare ne' primi miei scritti; e si troverà egualmente anche in molti antichi e moderni difensori di questo si-

stema. Che se non sempre vi si trova espressa l'osservazione, che tale compiacenza non decide tosto la ragione in favore della verità e della giustizia; ma che risulti principalmente la compiacenza da relazioni parziali del vero coll'assoluta essenza dell'intelletto e della ragione: ciò può attribuirsi ad errore in alcuno, in altri a dimenticanza. Frattanto non solo combina coll'indicato sistema questa riflessione; ma a quello anzi necessariamente conduce ogni giusto esame delle sue basi.

Di fatto questa stessa specifica compiacenza nella verità, in qualunque immediato modo ella risulti, è sempre una specie di compiacenza, la quale, in un'anima non affatto dedita ai materiali diletti de'sensi, è sempre una importante integrale parte della sua contentezza, in quel modo appunto che l'opposta dispiacenza vi reca reale ostacolo. Non si può quindi negarle esistenza fra i veri elementi della felicità.

d) Ma per ciò che concerne l'esterno merito della giustizia; non si può certa-

mente stabilire qual fondato giudizio della ragione, nella sola parte teorica, che il deviar dalle leggi della giustizia, le quali proibiscono, ad eccezione del caso di estremo bisogno, il togliere all'innocente qualche porzione delle sue proprietà; proibiscono in modo assoluto il rubar beni che restituir non si possano, il togliere la vita, l'onore all'innocente, che il deviar da tali leggi possa esser talvolta cosa ragionevole, lodevole, morale, buona. Ometterò ciò che, in tal proposito, dissi in altro luogo (1).

---

(1) Bibliot. filosof. lib. IV — Smith la cui filosofia morale generalmente forse ben poco si appoggia alle prescrizioni della pura ragione o a massime fondamentali, ove trattasi della necessità di stare severamente attaccati alle leggi della giustizia, si esprime chiaramente nel modo che segue; " In the practica of the other virtues (per esempio, la gratitudine) our conduct schoulp rather be directed by a certain idea of propriety, by a certain taste for a particular tenor of conduct, than by any regard to a precise maxim or rule; and we schould consider the *end* and *foundation of the rule* more than the rule itself. But it is *otherwise* with regard to *justice;* the man, who in that refines the least, and adheres vith the most obstinate steadfastnes to the general rules thamselves, is the most com-

Ma ove qualche filosofo si opponesse, mi sembra che, basti solo il fargli riflettere quanto arrischiar debbano nella loro intangibilità, nel loro decoro, per tali deviazioni, le leggi e la ferma necessaria credenza nella loro obbligazione, per convincerlo, che l'amor di sè stesso, nè per sè medesimo nè combinato con la simpatia o con ogni cura di pubblico bene non potrà mai ragionevolmente determinare a tali deviazioni.

---

mendable, and the most to be defended upon. Thoud the end of the rules of justice be to hinder us from hurting our neigbour, it may frequently be a crime to violate them though we could pretend, with some pretext of reason, that this particular violation could not do hurt. A man often becomes a villain the moment he begins even in his own heart to chicane in this manner. The moment he thinks of departing from the most stanch and positive adherence to what those inviolable precepts prescribe to him, he is no longer to be trusted, and no man can say what degree of guilt he may not arrive at. The thief imagines, he does no evil, when he steals from the rich, what he supposes the may easily want, and what possibly they may never even Know has been stolen from them. The adulter — When once we begin to give way to such refinements, there is no, enormity so gross on wich we may not be capable „. Theory of moral sentiments part. III cap. XVII.

Di fatto feriscono queste al certo le note comunemente adottate idee di giustizia, quelle idee, che hanno base assoluta nell'essenza della ragione; non possono quindi approvarsi o ammettersi, senza mettere la ragione in contraddizione con sè medesima, o menomarne almeno il decoro ad ogni moral sentimento. Si confrontino ora i vantaggi che ottener si possono da tali deviazioni ed il pericolo, cui espongono le leggi ed in esse il ben generale, e difficilmente potrà decidersi un uomo a preferir quelli in danno di questo. Vedasi anche ciò che si è detto al §. LXI di quest'opera intorno alla domanda: *se sia lecito l'usar mezzi generalmente nocivi per uno scopo buono*:

4.° Mi lusingo d'aver mostrato, come, nella quistione intorno alle massime fondamentali della filosofia pratica, sia mestieri distinguere (*a*) le massime fondamentali della scienza del diritto da quelle, che offerir devono i generali eccitamenti e le molle della volontà; e come trattandosi di quest'ul-

time (*b*) convenga nuovamente distinguere le più generali, quelle che applicabili sono in tutte le circostanze a tutti gli uomini, da quelle che necessarie sono alla morale bontà delle azioni. Di più, come nel passaggio di quelle basi teoriche in eccitamenti, ossia delle originarie generali molle in morali eccitamenti, porti gran differenza in un uomo il grado di forza del suo raziocinio sul potere de' sensi; non che la relazione, in cui sono, in lui, le raffinate sensazioni con le materiali tendenze de'sensi, ed il pregio maggiore o minore che colloca ne'diletti, ne'beni e nelle perfezioni dello spirito. Finalmente che tanto ne'teorici, che ne'pratici principj di diritto reca differenza il grado di cognizione delle interne ed esterne conseguenze delle azioni. E da tutto ciò chiaro si ravvisa, essere altra cosa un esame astratto intorno ai principj fondamentali di morale, entro i confini della pura ragione, senza riguardo alcuno a determinate relazioni, da un esame degl' indicati principj con le loro applicazioni. Certamente

che dall'idea del puro raziocinio e d'una ragionevole volontà, e senza ajuto di nessuna speciale sperienza, sviluppar si possono principj, regole, norme di contegno, cioè principj così detti, formali; i quali per altro in verun caso, bastar non possono a determinare con precisione la nostra condotta. Sarà sempre, per esempio, indubitabile, evidentissimo il principio: *Agisci ragionevolmente.* Dal quale si potranno con sicurezza dedurre questi altri: *Siegui, nelle opre tue, la verità; opra con chiara, perfetta cognizione di causa; a norma del vero naturale ordine della cosa; in somma a norma di massime che generali leggi esser possano.* Qualunque siasi l'ordine, in cui collocherà un filosofo queste massime, potrà sempre dedurle l'una dall'altra, poichè tutte si comprendono reciprocamente. Ma qualunque siasi quella che si sceglie, tosto ravvisansi non poche difficoltà nell'applicazione, concernenti la verità, la perfetta chiarezza e cognizione che aver possa o non possa l'uomo sulla natura della cosa.

Per ciò un profondo esame di questi *principj formali* fondati nell' essenza del raziocinio, sarà, per la scienza, nullameno che inutile o poco importante. Basta non imputare all'umana natura generali imperfezioni, con sistemi speciosi, e coll' allontanarsi da quelli, ognor combattendo, nei quali è pur d'uopo in fine riconvenire.

LIBRO QUARTO

INVESTIGAZIONI SUL VOLERE UMANO PER RISPETTO ALLE BASI DELLA FELICITÀ.

§. 1.

Introduzione.

Aspira ogni uomo alla felicità, per inalterabile fondamental legge di natura; pur sono sì pochi gli uomini felici, e forse nessuno al grado che desidera! Quale sconcerto d'inclinazioni, o quale ostacolo d'esterne circostanze potrebbe esserne la cagione?

Sentono gli uomini, se non con egual forza, almeno con eguale necessità, l'inclinazione a limitarsi a seconda degli altrui bisogni, ed a procurare l'altrui felicità; pure la maggior parte operano in contrario.

Come indurli a secondare i disegni e le leggi fondamentali della natura? Quali eccitamenti, quali molle, quali impulsi potrebbero e dovrebbero usarsi?

Vede ognuno l'importanza di tali quistioni, mille volte agitate e non mai concordemente definite, le

quali meritano per parte d'ogni filosofo sempre nuovo esame; poichè non solo ogni errore; ma ben anche ogni inesattezza, ogni dubbio, ogni oscurità, ogni ambiguità nelle idee di tali quistioni, può recar le più dannose conseguenze.

PARTE PRIMA

BASI DELLA FELICITÀ.

CAPITOLO I.

PRINCIPJ GENERALI.

§. II.

Idea fondamentale della felicità.

Appena si potrebbe crederlo, pure è tuttavia equivoca e controversa l'idea fondamentale di ciò, cui tutti aspirano per inalterabile fondamentale istinto, dir voglio la felicità, benchè però lo sia forse meno di quel che pare. Tutti gli uomini avvisano concordemente, consistere gli elementi essenziali della felicità nella contentezza, nel piacere e nella durata di tale stato dell'animo. Nell'estensione soltanto, nello sviluppo e nell'applicazion dell'idea, non sono essi concordi. Difatti:

1. Alcuni collocano la felicità più nel positivo, nelle sensazioni aggradevoli, nel piacere; altri più nel negativo, cioè nell'allontanamento del dolore e della scontentezza.

2. Ad alcuni sembra, che più quelle piacevoli sensazioni influiscano all'essenza della felicità, ad altri più queste; ad alcuni le materiali, ad altri le più raffinate, i diletti dello spirito. Quindi:

3. Sono discrepanti anche intorno al valore ed alla stima degli esterni beni e dei mezzi per giungere alla felicità, cioè le ricchezze, l'onore, la salute, l'intendimento, la forza d'animo.

Ma per quanto importanti esser possano queste differenze, non impediscono di avere comunemente per riconosciuti que' primi accordi dell'idea fondamentale. Chi volesse affermare non conducenti alla felicità, il piacere, la contentezza e la loro durata; troverebbe tosto in opposizione l'intimo senso, non che ogni scintilla di raziocinio.

Ma ne viene tosto la conseguenza, che le indicate varietà proceder debbano da altre differenze nel modo di pensare e di sentire negli uomini.

Difficilmente riputerà l'uomo essenziali, per la felicità, que' piaceri, al godimento de' quali è impossibile che giunga per mancanza di forze, d'organi, o d'esterni mezzi, de' quali, non avendo forse neppure idea, non può concepirne stima nè brama. Cerca egli ed ottiene la propria felicità in altra specie di beni e di godimenti. Ciò che ci è impedito da ostacoli insuperabili, o che va unito a somme difficoltà e pericoli, ragion vuole che si eviti; vuol prudenza che si tema; e l'orgoglio, che si disprezzi.

Ella è quindi facil cosa il ravvisare sino a qual punto influir possano il clima ed altri motivi di tal fatta perfino sull' idea della felicità. Alcuni popoli orientali ripongono la loro felicità nel riposo, nell' ozio e nella solitudine; ed il sommo grado di essa poi, in una specie di totale alienazione d' ogni conoscenza (1).

§. III.

Immediate conseguenze procedenti da questa idea fondamentale.

Tale è dunque la natura della felicità, che è mestieri di molta cautela per giudicar con giustezza, nei casi particolari, se esista o se manchi.

Quantunque i nostri diletti e le contentezze dipendano da cose, che non sono in nostra mano, e dalle quali possono essere aumentati, diminuiti o distrutti, per cui non è sempre facil cosa l' ottenerli; pure ci mostra chiaro la natura della cosa e l' esperienza, come non bastino l' esterne circostanze a determinare, se felice sia un uomo, quanto il sia, e quanto durevole sia per essere la sua felicità. Troppo dipendono gli effetti di tali cose dalla stima che noi ne abbiamo, dalla sensazione che fanno in noi, dalle nostre inclinazioni, dalle abitudini, dalle idee dominanti, dalle

(1) De la Loubere, descript. du royaume de Siam.

opinioni e comparazioni, ed infine dal modo onde possiamo o vogliamo usarne.

Quello, ch' è lo scopo delle brame più ardenti d' uno e che lo renderebbe felice almeno per qualche tempo, sarà forse cosa sprezzata da un altro, o per la quale sarà indifferente. D' una cosa, onde servesi uno in vero suo vantaggio, n' usa un altro alla peggio.

Che regnar possa pura gioja in una capanna e felicità migliore che in sontuoso romoreggiante palazzo; che possa darsi contentezza maggiore fra mediocre povertà, che fra l'angustie dell' avarizia o dell' irrequieta smoderata ricchezza; fu sempre creduto e riconosciuto siccome verità inespugnabile.

Non regna talvolta la vera felicità fra il giubilo di strepitoso trionfo. Deh quante volte siffatto gaudio si cangia repente in precipizio e disperazione! O non è che lusinghiero godimento di fuggiasco sogno; momentaneo romoreggiante fanatismo, cui succede lungo silenzio e penosa noja.

Nè l' ilare volto nè l' amichevole sorriso riputarsi possono contrassegni sicuri d' interna tranquillità e contentezza. Se fosse dato allo sguardo nostro il penetrare nel più intimo d' ogni cuore; oh quale contrasto si leggerebbe sovente fra gli affanni, le angustie di questo e la mentita ilarità e contentezza di quello!

Le specie di finzione ed i suoi motivi sono ben più che non possano imaginar gl' inesperti. Credono gli

uomini di dover celare all'altrui sguardo perfino la felicità e la contentezza. Uno per secondare l'orgoglio di colui che vuol sembrare il più felice, il più allegro; un altro per non oltraggiare le altrui sofferenze; un altro finalmente, per non rendersi oggetto dell'invidia altrui e far danno a più estesi disegni.

E quanti non sono ciechi perfino in riguardo al proprio loro stato? Che ingannati da lusinghe e vane speranze, dormono trascurati, intanto che si riunisce sul loro capo la tempesta, o sin che incomincia a vacillare sotto i loro piedi il suolo?

Nulla è più ingannevole dell'apparenza di felicità o di miseria. Nulla è più incerto d'un gran disegno di contentezza e felicità, le cui basi siano fuori di noi stessi.

§. IV.

Varie opinioni sulla possibilità ed impossibilità d'una vita felice.

Ma se ciò che trovasi e passa fuori di noi ha sull'animo nostro tal necessaria e moltiplice influenza, che ci sia bisogno riconoscere ogni nostra contentezza dalla posizione dell'esterne circostanze; si cerca a buon conto, quanto sperar si possa riguardo alla felicità, dalla posizion comune e dalle relazioni degli uomini?

Diverse assai sono le opinioni in tal punto. Sostengono alcuni, essere facil cosa, per la maggior parte degli uomini, il procurarsi una vita giojosa; purchè vogliano attentamente prepararvisi. Essere infinite in numero ed in quantità le sorgenti d'aggradevoli sensazioni che la natura ci offre. Essere l'uomo, in qualunque stato lo collochi il suo destino, circondato sempre da mille deliziosi oggetti, che lo invitano al godimento. Mostrarsi affaccendata la natura ognora, nel preparar dolcezze all'uomo, e nell'assicurargli durevole felicità, mediante l'affluenza e la variata successione di esse.

Desta bisogni in noi, per rendere più vivace il godimento; per farne più sensibili alle lusinghe, alle speranze, le quali valgono talvolta assai più a felicitarci, che il vero godimento; per allettare e dirigere le nostre forze, dallo sviluppo delle quali risultano i migliori piaceri. Non è possibile a dir vero il preservarli interamente da spiacevoli impressioni, in mezzo a tale sensibilità; ma assai scarso è il numero di queste in confronto delle deliziose. Si esamini ogni senso dell'uomo ed i relativi oggetti e si vedrà, se non sieno in numero assai maggiore i piacevoli che gli odiosi. Ravvisa l'occhio forse più mostruosità che bellezza? Non ode l'orecchio più armonia che frastuono? Non sono in maggior copia gli odorosi, che gli spiacevoli vapori? Mancano forse i ristoranti deliziosi cibi? Non si può dir che n'esistano in abbondanza? Non accor-

dò forse natura mezzi più che bastanti per ripararci dal freddo e dal caldo?

Qual numero immenso di sorgenti di diletto, fra le quali non è necessaria neppur saggezza; ma lo stesso animale o quasi animale istinto vi è bastante! E già può ogni uomo rinnovare con le sue riflessioni, alterare e moltiplicare ad arbitrio tutte queste dilettevoli sensazioni, o almeno in gran parte. Accompagnati del più vivo diletto sono perfino i più importanti suoi doveri quelli cioè relativi alla conservazion di sè stesso e della specie. E i doveri più difficili, gli stessi più amari sacrifizj, gli sforzi, ch' esigono somma violenza, ricompensati furono col prezioso sentimento di poter soffrire, di poter vincere, e con deliziose speranze, che tanto più aumentano e si sublimano, quanto maggiore diventa la forza.

Le infermità, i malanni, fra quali soffre l' umanità, sono a dir vero innumerabili; ma quanti sono quelli che realmente attaccano la maggior parte degli uomini, e senza loro colpa? Può forse viver l' uomo a lungo senza avere in poter suo la maggiore o miglior parte della naturale sua forza? E potrebbe mai non averne, assai sovente, un immenso diletto?

Pure quanto diversa è l' idea, ch' hanno molti altri della sorte dell' umanità! Fra dolori e in mezzo a continuo pericolo di morte, dicon essi, entra l' uomo nel mondo; o piuttosto simile a quel meschino che salva-

tosi da naufragio, ignudo giace sulla fredda sponda, e dà segni di vita con soffocato lamento;

. . . . . *ut equum est,*
Cui tantum in vita restat transire malorum.

Vero è che quantità di oggetti possono essergli di sollievo; ma non ha alcun sicuro istinto, che glieli renda noti, o che lo contenga fra limiti d'un utile godimento. Dopo molte faticose, rovinose e sovente inutili indagazioni, impara finalmente ad alimentarsi secondo il bisogno, ed a ripararsi dalla violenza delle stagioni. Quanto deplorabili, quanto meschini non sono coloro, che privi d'arte e d'istruzione, trovansi tuttavia nel tanto vantato essere di natura?

E quando poi finalmente sviluppate sono, e tutte in uso le umane forze; quando, col favor di mille arti e scoperte, è giunto l'uomo a forzar la natura a seconda de' suoi bisogni; che ha poi guadagnato allora? Di quanto s'accresce la sua felicità? Non aumentano sempre in proporzione anche le sue brame? Non precedono queste anzi sempre, senza legge, lo sviluppo delle forze? Non è ella forse maggiore sempre la sensazione della mancanza, che quella del godimento?

Quanto impotenti le sue forze contro i pericoli innumerevoli, che lo circondano, ed i nemici che attaccano la sua pace e la sua vita? L'aria stessa che respira è sovente per lui mortale. Ogni stagione, ogni

grado d'età porta seco le proprie malattie. Fra millioni d'altre specie di creature, poche sono quelle, che volontarie gli sieno d'ajuto, molte quelle che gli son nemiche e che vivono a di lui costo.

E che vi può esser di peggio mai di que' mali, che gli uomini reciprocamente si fanno? Non v'ha tendenza in essi non idea che non valga a disunirli, a metterli in furore.

Non v'ha scintilla di felicità che non sia accompagnata da invidia altrui, e da stenti e pene in chi la prova: non v'ha posizione, in cui una parte del corpo non soffra.

Anche per questo giudicano alcuni, non esser possibile fra gli uomini la felicità, perchè si vede essere forti in essi le sensazioni e tendenze, allorchè non sanno ancor farne uso, e venir meno le forze allorchè impara a goderne. O anche per questo, perchè, passata una parte la più aggradevole della vita, gl'incomodi ed i disgusti dell'età diventano sempre più sensibili.

Giudichi ognuno qual dei due quadri sia meno parziale. Sarà però sempre innegabile, esistere molte disposizioni nell'uomo e fuori di lui, proprie a procurargli dolcezza; ma pur molti impedimenti agli effetti delle medesime, talchè, da una parte, sembra necessaria gran cautela ed attenzione per approfittare di quelle, ed eluder questi; ma dall'altra parte, essere ai più saggi impossibile una perfetta non interrotta felicità in questa vita.

Vollero sostenere alcuni, che fra tutte le cose finite, ed in ogni concatenazione e disposizion delle stesse, il bene ed il male, il piacevole ed il disgustoso, tutto messo insieme, debba necessariamente restar sempre in egual misura (1). Se ciò fosse vero, potrebbe il trattato della felicità restrignersi in poche pagine. Lasciar andar tutto come vuole, poichè in fine tutto è lo stesso. Ma non è a temersi, che molto si estenda fra gli uomini tale opinione.

Pure per quanto sia lungi dall'essere ben fondata; molto importanti sono le verità alle quali si congiugne, ed onde sembra prendano i difensori gli apparenti appoggi. Maggior miscuglio ed alternazione, che non vedesi, di beni e di mali, esiste certamente nel sistema delle umane cose. Ma non è ogni bene ed ogni male egualmente limitato e variabile. I beni ed i mali piu importanti, da' quali principalmente dipende la felicità dell'uomo, sono quelli che in sè stesso conserva, o che ha per lo piu in suo potere.

(1) Principalmente Robinet, de la nature.

§. V.

Interne basi della felicità.

Alla ferma convinzione della sopraindicata massima fondamentale ed alla conoscenza di tutto il suo contenuto, s' appoggia principalmente ogni miglior principio ed ogni conseguenza, intorno alla felicità, non che l' intima giovialità dell' uomo giusto e del saggio. Nè può riuscir difficile tale convinzione a chiunque attentamente mediti ed osservi.

1. Non v' ha stato o posizione, in cui l' esperienza o l' istoria non ci assicuri aver esistito ed esistere uomini tanto contenti, che mal contenti. Non solo un filosofo, un maestro di verità prova in mezzo a' più acuti spasimi del suo corpo, non essere tai dolori un vero male, nè atti per sè stessi a privar necessariamente l' uomo di contentezza. Lo può anche una donna; e dopo aversi trapassato il petto, coll' idea che la morte la liberi dalla schiavitù, può assicurare che non ne prova dolore. Giulivi recavansi incontro alla prigione ed alla morte i martiri della verità, come pur quelli dell' errore e della menzogna; e porgeano al cielo ringraziamenti pel martirio, onde li credea degni; e quantunque chiusi in cupo carcere, affama-

ti, e forse in sul rogo, provavano scintille di felicità celeste.

2. Contentezza e scontentezza, ilarità, diletto, piacere, tristezza, malinconia, affanno, disperazione ec. son tutti sensi nostri, dipendono dalle nostre idee e sensazioni, cioè da noi o da ciò che abbiamo in noi stessi, e non solo quando ci troviamo isolati ed esenti da qualunque esterna influenza; ma in qualunque circostanza; poichè non agiscono gli oggetti esterni mai immediatamente sull' animo nostro, ma col mezzo sempre delle nostre idee e sensazioni. E nulla avvi che le determini, almeno il più delle volte, tanto quanto il punto di vista, in cui le consideriamo, il modo con cui riceviamo le impressioni, le idee, le opinioni, le inclinazioni che abbiamo in noi stessi; in somma le nostre proprie qualità e relazioni di cose che scegliamo, o che sono in poter nostro.

Ogni cosa ha moltissimi ed assai varj aspetti, nè è possibile mai, che le idee che noi n' abbiamo li comprendano tutti. Anzi neppur è possibile, che con esattezza e perfezione si comprenda un solo aspetto d' una cosa, senza che tutti gli ajuti vi concorrano e le idee accessorie dell' anima; principalmente se questa vien agitata da forti sensazioni.

Nell' imaginazione e nell' interno dell' uomo riceve forma ed impronta ogni esterna impressione, e con questa presentasi all' anima ed agisce su di essa, ed ogni esterna sensazione veste la natura del sentimen-

to di noi stessi. Si offrano pure tutti i piaceri, tutti i diletti del mondo all' uomo, la di cui anima sia affannata per una perdita, o che col più intenso trasporto aspiri ad un oggetto; come tutto sarà insulso per lui ed indifferente! Una sola idea, e chi sa quanto frivola, può far sì che vi siano o no, per lui, piaceri al mondo.

Ma come mai è il suo vicino tanto ilare e lieto? Perchè sorride con tanta dolcezza; mentre l' altro si consuma d' affanno? Perchè l' anima sua è diretta in modo a ravvisar ogni cosa in buon aspetto e non tanto forse per natura, quanto per principio e per esercizio?

3. Qual bene esterno non diverrà dannoso ove l' uomo ne abusi? Nessuno se ne può eccettuare non l' onore, non gli amici, non la sanità; anzi neppure le stesse perfezioni dello spirito, la forza intellettuale, l' istruzione, il sapere. Qual affannoso destino, qual posizion dolorosa potrà impedire all' uomo di dar prova di virtù, di compiacersi di tale sua virtù, e d' esser contento nel riflettere d' aver agito bene e d' essersi condotto lodevolmente (1)?

---

(1) Events may have changed the situation, in which i am destined to act; but can thay hinder my acting the part of a man? Schew me a situation, in which a man can neither act nor die; and i will own be is wretched. Così Ferguson fa parlar Bruto. Hist. of civ. soc.

4. Come possono durevole contentezza e giovialità fondarsi in sul possesso e godimento d'esterni beni, essendo soggetti a tanta mutabilità ed incostanza, e dovendo la loro perdita essere tanto più sensibile, quanto più gli abbiamo resi per noi necessarj?

L'influenza delle cose esterne sulla nostra felicità, vien diminuita anche per questo, perchè non ci è possibile il conservarne a lungo una eguale sensazione. Il frequente godimento indebolisce la nostra sensibilità, e diminuisce le loro attrattive; anzi succede ciò sovente all'istesso istante, in cui se ne ha un sicuro possesso.

Se talvolta succede, che la lunghezza del tempo, l'abitudine sembri non alterar le nostre tendenze, le relazioni nostre a certe cose; il motivo trovasi assai più nelle nostre idee, che nella natura della cosa stessa (vol. I. §. XI.).

Quanto poi ai beni di fortuna, tanto è lungi che possa influire in modo singolare, o che necessaria sia alla nostra felicità un'eccessiva abbondanza; che anzi è difficil cosa il rinvenire altro oggetto che egualmente pernicioso riuscir le possa.

La facilità dell'acquisto di tutti i beni vendibili non solo li priva di quelle attrattive che trova in essi la difficoltà d'ottenerli con la forza o col merito; ma induce anche ad uno sregolato distruggente godimento, il qual fa sì, che per colui, il quale abbia le ricchezze e l'illimitato poter di Creso, sia presto impos-

sibile il trovare nuovo oggetto, che gli rechi piacere. Mezzi di passatempo e tali da sollevare, in parte, un ricco ozioso dall'opprimente idea della sua inutilità, se ne possono forse trovare: ma che rechino all'anima di lui ilarità e dolcezza, non è possibile. L'uomo ch'è in mezzo a continua abbondanza, non avendo a pensar mai a' proprj bisogni, nè capace essendo di sentir quelli degli altri (non essendo in violento moto mai nè le proprie tendenze, nè le simpatiche inclinazioni) trovasi in balìa di quel meschino senso d'inedia, d'una vita ch'è l'idea vera della morte, più assai di colui, che col mezzo di forti inclinazioni è tenuto in movimento dagli spiriti vitali, e la cui anima è piena sempre di grandi idee. Il giuoco di carte o dadi, per quanto possa rendersi interessante per grossa perdita o guadagno, è sempre un meschino ripiego, un misero compenso per chi è privo d' una vita attiva ed utile. Perfin la speranza di migliorar le sue circostanze manca a colui, che già trovasi nell' affluenza.

Molti vi furono, che ottenute avendo somme ricchezze, divennero ipocondriaci, e morirono di noja. Altri, le brame de' quali non tanto facilmente appagar poteansi, furono contenti sino a tanto che non ebbero opportunità di spingere le loro pretensioni oltre i limiti della moderazione. Anacreonte diventò avaro; perdette il sonno, l' appetito, l' ilarità, allorchè da Policrate ebbe in dono una somma, e mal contento

di tal sua posizione, la rese, e fu nuovamente allegro. Così successe anche ad altri. Ma pochi sono capaci di procurarsi salvezza con tal mezzo.

Meno poi si può sperare, che influiscano i beni di fortuna alla felicità, se un prematuro possesso fece sì, che l'uomo abbia trascurato di riunir ricchezze intellettuali, *quae senectutem oblectant, pernoctant, peregrinantur nobiscum.*

§. VI.

Arte di godere.

Il possesso di molti beni non può procurar felicità all'uomo, se pur egli non conosce il modo d'usarne e di goderli. Alla maggior parte degli uomini non mancano i beni, bensì manca l'arte di goderli. Uno sguardo imparziale alla natura ed alla posizione ordinaria degli uomini ce ne assicura. D'ordinario lo conosce ognuno in riguardo degli altri. Vede quanti beni abbia l'altro in poter suo, quante occasioni di diletto, e lo reputa felice; ma lo reputa più felice di quel che sia realmente; perchè non ravvisa se non quello che ha, non ciò che gli manca, ciò che lo preme, che lo affanna. Vede però sempre giusto, cioè che l'altro ha molti vantaggi, ma dai quali non sa trar partito, come potrebbe.

Intorno a sè stessi, ed alla propria felicità, confessano sovente gli uomini, dopo passata certa età, che alla tal epoca, nel tal tempo or già passato, nella tale circostanza, ebbero maggior bene, che non conobbero, ed onde non seppero trar vantaggio.

Ciò riuscirà più chiaro ancora e più sicuro, esaminando attentamente tutto quello, che l'arte di godere comprende in sè stessa o presuppone; cioè:

1. Retta, seria volontà e risoluzione di godere. Ma potrebbe forse mancar questa a taluno? Non è forse la più costante brama d'ognuno quella di godere più che sia possibile? Sarà: ma non si vuole fra limiti e ne' modi possibili. Lo vogliono gli uomini; fanno apparecchi per ciò; credono che non bastino mai le disposizioni, per poter incominciare tranquillamente a godere con tutta l'anima. Viene poi una volta il momento in cui vogliono dar principio con tutta serietà; ma non è che quando mancano già le forze.

Vero è che si può godere troppo di buon'ora, con troppa celerità: ma per un godimento perfetto, dipendente da conservazion delle forze e da costante sviluppo di esse, non è necessario il tenersi in uno stato continuo di violenza, nè il privarsi d'ogni puro e pieno diletto di qual siasi specie. Si può godere di buon'ora e goder sempre, per conservarsi e prepararsi a più compiuto godimento. Tutte queste cose non solo si possono combinare insieme; ma si procurano ben anche reciproco sostegno ed incremento. Giuliva

godimento è la sorgente vera della vita; e dalle sensazioni del bello e del buono procedono le idee che ci guidano alla perfezione.

2. Libera, esatta attenzione a tutto il bene, che si ha in proprio potere, a tutte le innumerevoli sorgenti di piacere, fondate in natura, e che inesauste sono per ogni uomo, alle relative particolari opportunità, che trova ognuno fra le proprie circostanze. Non oseremo certamente dire, che ci manchino occasioni di diletto, se fisseremo lo sguardo attento verso lo stellato cielo che ci copre, o sulla terra che abitiamo: se osserveremo quanti sensi ci abbia accordati l'autore dell'universo, per apprezzare il bello, ed il buono, ond'è piena la natura.

Uom mal contento, irrequieto, ti manca forse un letto, su cui riposar tranquillo se sei stanco? Ti manca nutrimento, che ti soddisfi, che ti rinforzi, che ti ristori? Non trovi ombra, che ti rinfreschi, non acqua corrente, che rinvigorisca le tue membra? Non trovi stanza che benefica ti ripari? Ingrato, e non t'accorgi, che, se qualche cosa può render difficile il godimento del bene non è che l'affluenza, in mezzo alla quale ti trovi irresoluto, indifferente od orgoglioso?

Che se mai tutto cupo, tutto fosse deserto intorno a te; non hai tu forza bastante da procurarti un mondo in te stesso, il quale ti sarà infinitamente più grato, qual opra tua e formato a tuo talento; o nel quale potrai risovvenirti de' beni immensi, che ti toccarono

in sorte? Reso grato, e pieno di giuste speranze potrai fissare in volto e sfidar l'avvenire.

Non t'è dato di poter fare più nulla di bene? Non puoi più contribuire alla felicità d'alcuno? Non puoi più esser utile a nessuna animata creatura? Cerca se puoi procurare a chicchessia innocenti piaceri, e ne amministra più che puoi; non ti sembrerà allora tanto spregevole la tua felicità.

3. Attenzione al bene, vuol dire attenzione anche ai piccoli vantaggi, oggetti ed occasioni di piacere. La maggior parte degli uomini fissano la loro attenzione soltanto nel grande, nello straordinario, nello straniero, il che già la esige da sè stesso. Sorpassano inosservato tutto ciò ch'è piccolo ed ordinario. Pur questo piccolo, mediante l'attenzione, può diventar grande, ed offerire all'anima sommo ristoro. Questo ordinario, appunto perch'è in gran copia, dev'essere più che mai conforme alle leggi ed ai disegni della natura.

Il grande, lo straordinario e violento non può essere che poco. Quindi chi volesse trattenersi soltanto in questo; non v'ha dubbio, che avrà lunga inedia, e molta ragione di lagnarsi per mancanza di piacere. Ma mediante gl'innumerevoli minuti diletti, che versa la natura in somma copia, si può supplire a tale mancanza; e può tal cambiamento divenir tanto più benefico; quanto è certo che per violente sensazioni, e per cose sempre grandi, non abbiamo durevoli le forze.

Vedi quante scherzose, ilari creature offre la natura al tuo sguardo. Se ti giunge un ozioso quarto d'ora, in cui non trovi te stesso lieto, osserva un istante quegl'innocenti figli della natura, accorda loro un lieto sguardo; vedrai che ne sarai contento; ti troverai sollevato al loro aspetto. Non temer no d'avvilirti con ciò, qualunque tu sii.

4. Non guardar superficialmente il bene che hai in tuo potere; se vuoi passare una vita contenta. Osserva con esattezza; investiga ogni perfezione, ogni sua parte, ogni qualità, mediante la quale ti sia dato di procurarti piacere. Hai un giardino; non ti basti il saperlo, ed il passeggiare in esso spensierato. Numera i fiori, ond'è adorno. Ravvisa tutte le attrattive, onde sono distinti e godine a piena voglia. Le bellezze della natura meritano d'essere esaminate; e già non ispariscono le loro attrattive ad un attento, costante, ripetuto esame. Arrestati immobile innanzi a ciascuna pianta; ciascuna è un capo d'opera della forza creatrice; pensa come abbia potuto misteriosamente svilupparsi dal nocciuolo; osserva come ad ogni primavera s'ammanti di nuovo ornamento, e rinforzi il suo vigore. Ammira le preziose sue frutta, o rallegrati nella speranza di esse. Con egual attenzione, e con animo pieno di giusta gratitudine, getta uno sguardo lungo il suolo fruttifero, in mezzo al quale vivi, sul luogo ov'abiti, e ad uno ad uno ravvisa i comodi, che possedi. Abbandona intanto l'idea di ciò che ti

manca. Ciò che potrebbe esser meglio non ti distragga dall'osservar con attenzione ciò che possedi. Pensa quanto meno potrebbe essere, e quanti vi sono che non hanno tanto. La tua felicità aumenterà in tal modo ogni giorno, e un po' alla volta metterà stabilmente le sue radici; con sicurezza maggiore assai, che se aumentassero ogni dì le tue ricchezze, e se si estendesse ad ogni ora la tua gloria.

Un altro impedimento, che l'affluenza di beni porta alla felicità, consiste in ciò, che i grandi e ricchi avendo troppi beni, non è possibile, che li ravvisino, che li distinguano e ne godano a dovere. La natura esige assai più, che uno sguardo trascurato e passeggero, per esser goduta come si conviene. Quindi i più saggi fra i grandi e ricchi fecero sempre ogni attento sforzo per allontanarsi dall'abbagliante splendore della loro altezza, più spesso che lo poterono; cercarono d'avvicinarsi ad uno stato mediocre, per trovarsi più felici.

5. Una delle più importanti regole generali dell'arte di godere è quella di non accelerar mai smisuratamente, di non oltrepassar i gradi e modi de' godimenti, di non aggravarsi più del bisogno. Alcuni hanno la cattiva abitudine o disposizion d'animo, di trovarsi indifferenti per qualunque sorta di bene, quantunque l'avessero ardentemente bramato, subito che la fantasia rappresenta loro un altro oggetto con migliore apparenza, o tostochè scopron nel primo un qualche

difetto; lo abbandonano come se non dovessero essere in quello altre qualità, che possano recar piacere. Ogni loro sforzo dirigesi all'acquisto del nuovo creduto migliore oggetto; nè passa forse gran tempo, che trovansi allo stesso caso. Ma andando poi alla meglio, arrivano presto a quel colmo di piacere, cui giugner possono le forze loro, e ne risulta sempre, che in pieno, si trovano assai meno contenti di quelli, la ruota dei quali ha girato con maggior lentezza. Tal sorta d'uomini precipitano il corso della loro vita, come precipitano molti osservatori i loro viaggi. Con metà spesa, avrebbero potuto questi imparare assai più, quelli goder molto meglio.

Vero è, che un fuggitivo, rapido godimento e le frequenti mutazioni hanno qualche attrattiva loro propria; e che la varietà delle aggradevoli sensazioni sembra almeno compensare la realtà, l'intimità, l'essenza del godimento, che pur non risulta se non da costante attenzione. Ma un tal modo di godere così alla sfuggita non può essere scusato, che nel supposto d'una grande affluenza, e sarebbe allora molto male fondata la lagnanza contro la natura, quasi che con troppa scarsezza provveduto avesse d'oggetti e d'occasioni di piacere.

Ella è anzi cosa presumibile, che le migliori bellezze e perfezioni della natura si celino interamente a sensi così precipitosi, e che vada perduto il più intenso, il più vivo godimento. Finalmente per chi ha con

tanto precipizio affrettato il colmo del piacere, mille cose che avrebbero potuto ancora dilettarlo assai, non valgono più ora a recargli, che un meschino diletto. Così molti che da una posizione assai limitata giunsero un po' alla volta ad alto grado, hanno sentito e riconosciuto, che questo graduale passaggio rese maggiore la loro felicità, di quello che se avessero cambiato tutto d'un salto. Potrebbe ognuno moltiplicare i suoi piaceri, tralasciando di far passaggio ad un nuovo diletto, sinchè non potesse ragionevolmente credere che il presente sia stato conosciuto e goduto abbastanza. In tal caso non s'intuonerebbe che ben tardi, e forse mai, il lugubre solito canto degli epuloni; *tutto a questo mondo è vanità*; mal fondato canto a meno che non voglia alludere alla sciocchezza di colore, che tanti mezzi e tante occasioni ebbero di godere, e che non seppero punto approfittarne.

§. VII.

Moderazione.

Tutto ciò ne guida alla moderazione, come ad una delle basi più essenziali della felicità. Essa contiene le brame limitate a ciò solo ch'è necessario al ben essere, e che possibile sia in tali circostanze. Fa che tutto ciò, di cui si può, o si deve restar privi non sia

bramato, o si attenda tranquillamente dalla fortuna, o da ragionevoli mezzi. Se nulla avvi che metta freno alle brame, s'è lecito ad ogni lusinghiera idea il mettersi in vivo orgasmo; come può aver luogo tranquillità d'animo?

Certamente che la varietà di piaceri col mezzo dei quali può essere estesa e sublimata la felicità, suppone in qualche modo una proporzionata quantità e varietà di brame. Una somma restrizione di desiderj salverebbe senza dubbio da molte occasioni di scontentezza; ma servirebbe anche in pari tempo, a mettere in somma ristrettezza i beni e piaceri della vita.

Ma la moderazione non consiste in un'assoluta diminuzione di brame; bensì in una tal modificazione e subordinazione, opportuna appunto per la felicità di ciascuno, in proporzione delle sue forze; una tal restrizione, che c'impedisca d'abbandonarci a quelle tendenze, il soddisfar le quali o ci riesce impossibile o troppo costoso; o ci renderebbe trascurati, indifferenti intorno ai beni, che già abbiamo in nostro potere. Allora non v'ha bisogno d'assai, per goder molto ed in varie maniere.

Ecco il primo e più essenzial fondamento, onde emana la moderazione in un animo ben ordinato. I veri naturali bisogni non sono assai, nè tanto difficili a contentare, che non abbia l'uomo a poterli reggere, purchè non desse luogo, che alle ragionevoli sue bra-

me, e li modificasse a norma delle circostanze, nelle quali ritrovasi.

L'obbiezione, che si suol fare contro tal massima fondamentale, è quella, che sia essa applicabile bensì all'uomo in istato di pura natura; ma non a noi, che da ognuno degl'infiniti bisogni, che ci siamo formati, siamo attratti, o spinti non meno che dai naturali ed originarj. Tale obbiezione non ha tanta forza, quanta si crede.

Ove non abbia luogo in noi alcuna sorta di regola, fuorchè l'esempio e l'assuefazione; se si sdegna di prestar la benchè menoma attenzione al cammino che si batte; se si pensa di ritornare all'ordine ed alla semplicità naturale, dopo d'esser già abituati al disordine, e sottomessi al potere di capricciosi bisogni; l'obbiezione non sarà allora senza forza.

Ma non siamo a tal punto. Solo non si accordi troppo alle prime apparenze; si rifletta con un po' più d'attenzione alle molte introdotte e supposte necessità, e se ne troverà di molte affatto opposte ai principj di natura; sicchè rinunciando a queste, resterà ancora un campo vasto per la moderazione, contentezza e felicità; e nel ravvisarle si potrà dir con quell'antico saggio: „ Oh quante cose, ond'io non ho alcun bisogno „!

Il comune pregiudizio vien confutato, e vien confermata questa verità dall'esempio di molti, che in paragone degli altri del loro stato e condizione, hanno d'assai limitate le loro brame; nè perdettero per ciò

punto nell'onore, ne' comodi, ne' piaceri; ma guadagnarono anzi in ogni parte (1).

Gli stessi continui cangiamenti fatti dalla moda, sono una prova dell'annunciata verità. In forza di essi ravvisansi di continuo quantità di cose, che per lungo tempo erano state riputate necessarie, trascurate tutto ad un tratto, e giudicate inutili, moleste e ridicole. Nel modo di vestire, ed in molti altri usi della vita, la nostra età si è d'assai ravvicinata alla semplicità naturale. Che se non abbiam guadagnato in complesso; pur resta provato, che molte supposte necessità non lo sono realmente.

Ma la moda, si risponde, è appunto la tiranna, che c'impedisce di limitarci ai naturali bisogni, quand'anche lo volessimo. Pure questa temuta moda è, in moltissimi casi, un'ombra, ossia una scusa meschina della propria vanità e volontaria pazzia. La sieguono a gara gli sciocchi, e sin a tanto che diventano reciprocamente ridicoli o incomodi. I prudenti la secondano con moderazione ed in modo tale, che loro non sia mai dannosa; nè mai vi fu uomo di merito, cui coll'andar degli anni sia riuscita dannosa tale moderazione.

---

(1) Era appunto nel tempo, in cui Atene, sede della sapienza egualmente e del lusso, grandeggiava piucchè mai, quando Focione, benchè avesse sommi gradi e comandi, rimase volontariamente povero, rifiutando anche i ricchi doni che a' suoi piedi deponeano gli ambasciatori d'Alessandro.

Ma non si dà forse quantità di questi supposti bisogni, pei quali sospirano molti in segreto, o si lagnano fors'anche ad alta voce? Ciascuno si lagna delle spese degli altri, che gli sforzano in certo modo all'imitazione; e nessuno è da tanto da offrir l'esempio così bramato di moderazione! A che giova il nostro raziocinio, se non vogliamo usarne al maggior uopo? A che tanto gelosi della nostra libertà; mentre schiavi ci assoggettiamo d'una capricciosa pazzia?

Può succedere il caso, in cui un sol uomo ragionevole e di decisa volontà non valga a stabilire e dirigere migliori piani, ed in cui il vincere il volere altrui sia la parte più difficile dell'opra. Ma anche in tali casi non mancano rimedj, oppure non sono frequenti, e la loro eccezione non toglie lustro e merito alla regola.

Manca il volere, una seria risoluzione manca ed una prima costante prova. Ma ora si esamini sotto un altro punto di vista il vantaggio sommo della moderazione.

Dipendere soltanto da sè stessi e dalla natura; nulla o ben poco dal caso e dall'arbitrio degli uomini. Da quegli uomini, che la sorte ha levati sopra di noi, dipendere tanto quanto ci aggrada, e l'utile nostro lo esige; non quanto a loro piace; non in proporzione de' mezzi che possedono per soddisfare imaginarj bisogni; non aver bisogno d'avvilirsi innanzi a loro ed a' loro schiavi, non di mentire, per goder de' meschini

loro avanzi, non di celare la verità ove trattisi dei nostri simili, o dell'intera umanità, per timore di perdere la loro grazia.

Poter prender parte più spesso, e con generosità maggiore alle vere altrui sofferenze; non respirar mai il veleno dell'invidia, all'aspetto di beni non realmente necessarj; sostener coll'esempio, e rimettere in sul cammino gli spiriti deboli, a' quali i mentiti bisogni rubano la pace dell'animo, la libertà e la virtù; e lasciare, in tale esempio, a' proprj figli o nipoti un tesoro migliore assai e più sicuro delle smoderate, inutili e seduttrici ricchezze (1). Finalmente grati ed amici sempre all'autore dell'universo, innoltrarsi alla felicità dovuta all'uomo virtuoso; ecco l'uom moderato; ecco il ritratto di chi, in quanto ai piaceri, sa raccoglierli fra la sfera innocente, che lo circonda.

Un utile mezzo per diventare e conservarsi moderati è anche quello di confrontare sovente e sotto vario aspetto lo stato proprio di fortuna con quello d'altri, che lo hanno inferiore; e che pur se la passano e forse più contenti di noi stessi.

Gli uomini fanno d'ordinario l'opposto; e ciò influisce a renderli invidiosi, malcontenti ed incapaci

(1) Focione rifiutando i doni di Filippo, disse: se i miei figli erediteranno la mia virtù, non avran bisogno di ricchezze; se viver vogliono lussuriosamente, non lo faranno a mie spese.

di godere ciò che hanno. Giacchè non possono contenersi dal rimirare l'altrui affluenza; potessero almeno investigar pienamente anche la quantità infinitamente maggiore di cure, di dispiaceri, d'inquietudini, che loro procurano tali esorbitanti beni, questi così detti comodi, l'immenso numero di case e di vasti campi, e tutti gli uomini ed animali, che sono in loro servizio.

In generale per mantenerci moderati, e contenti con ciò, che ci è toccato in sorte, è cosa fra le più necessarie il riflettere, che nulla avvi di perfetto a questo mondo; che l'uomo il quale voglia lasciar libero il corso alle proprie brame, non potrà più contenerle, non potrà più attenersi ad uno stabile scopo; avrà sempre materia a nuovi desideri; sì perchè gli oggetti che si conseguono si trovano sempre assai meno perfetti che non si era imaginato; o anche perchè nuove attrattive invitano sempre al cambiamento.

Non può negarsi, che per tale motivo, anche l'incontentabilità non sia, in qualche modo, naturale all'uomo; in quantochè le nostre brame s' uniformano alle idee, e queste non solo dirigonsi a tutti gli oggetti che ravvisiamo; ma ben anche li moltiplicano in proporzione della forza intellettuale.

Sebbene la dannosissima incontentabilità risulta non tanto da questa base necessaria alla vera nostra perfezione, quanto da altre già per sè stesse viziose inclinazioni. Oltre alle già esposte nelle anteriori os-

servazioni, è da osservarsi anche la vanità nel voler mostrare un raffinato gusto, idee perfette, col disprezzo di ciò, ch'è comune ed abbondante. Come se la finezza del gusto consistesse nello sdegnar piaceri innocenti ed indicati dalla stessa natura, o il menomarli con incongrui confronti. Come se la giusta meta d'un perfetto intendimento non consistesse nell' adattarsi alle proprie circostanze, e nell'usar mezzi convenevoli e pronti pel conseguimento di lodevole scopo. O quasichè non esistessero in ogni dove naturali, sorprendenti bellezze, ignote soltanto a colui, al quale manca senso o raziocinio.

Ma tante sono le specie di moderazione e d'incontentabilità, quante sono quelle de' beni; ed è cosa chiara, che per esser felici, non basta l'essere moderati, soltanto in riguardo ad una certa quantità. È certo però che sarà tanto più pericolosa l'incontentabilità, quanto minore e men sicuro sarà il possesso degli oggetti delle nostre brame. La cosa è di somma importanza, merita quindi qualche maggior riflessione.

La smoderatezza nelle brame d'onore, di gloria è uno de' più pericolosi scogli per l'umana felicità e contentezza; siccome è la moderazione il migliore dei suoi appoggi. Ma la moderazione in riguardo all'onore consiste nel non cercare di voler comparire ciò che non siamo. In tale subordinazione della brama d'onore è compresa anche la massima, che non si debba mai bramar l'onore quale ultimo scopo delle

azioni, o come un bene assoluto; ma che considerar si vuole piuttosto come conseguenza d'un retto, onesto contegno, e come un mezzo per poter agire sempre meglio.

Qual benefica influenza non ha in tal caso la moderazione della brama d'onore, sull'animo e su tutta la vita dell'uomo?

Mentre cerca l'ambizioso con ogni angustia d'ottenere maggior lustro di quello ch'esigono le reali sue qualità ed il suo merito, l'uom moderato non prova alcun principio di tale angustia. Laddove a quello è di dolor sommo il vedere, che non ottiene subito l'onore che crede aver meritato, questi continua tranquillamente ad aumentare il proprio merito, a moltiplicare l'intimo senso della propria dignità, e rispetta quella d'altrui. Mentre ad ogni pericolo d'offuscamento, di restrizione, di diminuzione del proprio lustro trema l'ambizioso, l'uom moderato continua nel suo dovere senza prendersi del resto alcun pensiero. Mentre insomma si affanna quegli, o bramando ciò che non ottiene, o temendo di perdere ciò che ottenne, gode questi tranquillamente di quell'onore, che già lo siegue in ogni luogo, e che gli è tanto più dovuto, quanto è più moderato nel ricercarlo.

Anche agl'interni beni estendesi l'utile e la necessità della moderazione, ossia dell'avvezzarsi a non bramare se non ciò, che si può avere nell'ordine naturale. La giustezza di tal principio si può toccar con

mano principalmente per ciò che concerne le cognizioni e l'evidenza.

Quanto infelice non può divenir l'uomo a motivo della curiosità, e della vaghezza d'istruirsi, se con troppo ardore e violenza aspira alle scoperte, alla convinzione? Nulla è più necessario alla felice investigazione del vero, che la pace e tranquillità dello spirito; nulla vi è d'ostacolo sì grande, quanto la tema, l'inquietudine. Pericolosissimo diventa ogni dubbio, purchè troppo se ne tema; purchè si voglia liberarsene più presto che non sia possibile.

Possono, anche in tale proposito, aver luogo tutte le dannose conseguenze, che d'ordinario produce in altri casi la smoderatezza. Chi con troppo ardore va in cerca di cognizioni; non obblia egli quasi sempre d'impiegar quelle, che già possede, per l'ultimo scopo, per la virtù, per la felicità? Quante utili applicazioni non si potrebbero dedurre dalle comuni conoscenze, che pure non han luogo a motivo della incontentabilità? Quante volte non si obblia, non si trascura, non si sprezza ciò ch'è più utile, più essenziale, per seguir le frascherie, le bagattelle, le fatuità? Quante volte non si sprezza il poco, che si ha e che potrebbe essere abbastanza, per cercar quello, che non può aversi, e che non ci abbisogna?

In mezzo alla sfrenatezza delle brame ci abbandona anche la saggezza nella scelta de' mezzi e del giusto cammino per giungere allo scopo. Mentre cercano

alcuni di scoprir, con poche idee di limitato ingegno, ogni recondito mistero; si confondono fra la complicazione del loro stesso raziocinio; s'immergono fra mille inestricabili dubbiezze; si precipitano nell'incredulità, e giungono a negar perfino l'esistenza d'un autore dell'universo. Altri vogliono esaminare, udire, vedere, conoscere e spiegar l'essenza degli spiriti, e diventano zimbello degli arditi ignoranti, ed oggetti di compassione d'ogni uomo ragionevole.

Benedetto il filosofo, l'amico del vero, il quale si persuade, essere inutile per noi ciò che non possiamo sapere, e che colui il quale vuol sapere più di ciò, che la natura esige o permette, giugne a prender l'ombre per corpi, l'apparenza per verità, o a dubitar d'ogni verità e conoscenza.

§. VIII.

Moderazione di sensibilità verso mali e dispiaceri inevitabili.

Fondasi l'umana felicità non solo nel godimento de' beni, ma ben anche nell'esser liberi da mali; pure non è possibile che l'uomo si mantenga libero da ogni male; molti lo colpiscono inevitabilmente; e molti se ne procura egli stesso per propria colpa. Certa cosa è che la principale nostra saggezza, in riguardo

alla felicità, consiste in una condotta, che non ci procuri non necessarj affanni.

L' entrare in un campo, che comprende in qualche modo tutto il sistema de' nostri doveri, non combina con l' attuale nostro scopo.

Ma da qualunque parte procedano le sofferenze, gli affanni d' un uomo, ha egli sempre assai in suo potere, per determinare e menomar l' influenza che aver possono sulla sua felicità.

Poich' è in suo potere a buon conto l' abbandonarsi alla spiacevole impressione, o il diminuirla, moderando la sensibilità.

Il corpo non ha sensazioni per sè stesso; l' anima è quella che sente e non è costretta a sentir sempre necessariamente in proporzione del grado di forza e veemenza dell' impressione già dipendente da suo arbitrio; ma molto più in proporzione della direzione propria ed attenzione su di essa.

Per ravvisare a colpo d' occhio il potere, che la sperienza ci mostra aver l' anima umana sulle spiacevoli impressioni, basta riflettere a ciò che fu detto intorno all' insensibilità, o forza de' selvaggi, come pure di qualunque altra specie d' uomini fanatici (vol. I. §. v.). Si vedranno alcuni casi, che mostrano verosimile estendersi l' influenza dell' anima e de' liberi di lei sforzi perfino sul fisico, sugli esterni organi della sensazione e sulla loro mobilità. La malattia detta *Catalessia*, in cui sembra l' uomo aver perduto

ogni senso, ha d'ordinario, a detta degli osservatori, la sua base nell'anima (vol. III. § CXXXVII. nota); così d'altronde è cosa certa, che l'anima, col mezzo delle sue idee e fissazioni, può risanarci da malattie, e liberarci da mali fisici. Ciò che possono in sommo grado alcuni uomini dotati di disposizioni assai diverse, non v'ha ragione, per cui impossibile esser debba ad altri, almeno sino ad un certo punto, purchè lo vogliano; purchè dall'aspetto d'un po' di forza spaventare non si lascino.

In somma in ogni sorta di mali ella è cosa, in qualche modo, possibile sempre a ciascun uomo, il diminuire la sensazione, col lasciar luogo ad altre forti impressioni o col procurarsele. Si vede che gli stessi più intensi dolori permettono all'anima qualche diversione, qualche momento di distrazione. In mezzo ad uno spavento inaspettato, o anche ad un avvenimento assai aggradevole, obblia spesse fiate il paziente lo stato suo, ed agisce come se fosse sano. E l'esperienza ci dimostra, che tali interruzioni dan motivo a sperare d'un pieno ristabilimento in istato naturale; e sovente s'è osservato, che replicandosi l'uso di tali mezzi si recò sempre maggior diminuzione al male.

Ma più potenti assai sono i mezzi di distrazione nel diminuire le sofferenze, nel caso in cui i motivi di esse consistano in sole idee, o in esterne circostanze e relazioni, dalle quali possiamo per lo meno svolgere la nostra attenzione. In tali circostanze siamo

noi stessi evidentemente gli artefici della nostra infelicità, se non adottiamo utili occupazioni, buone società, passeggi, viaggi, lettura, ed altri simili mezzi ch' esigono la nostra attenzione.

Ma oppressa da violento affanno l' anima nostra non ha talvolta la necessaria forza per formare una risoluzione, e per seguirla. Certamente, se la cosa è già agli estremi; se troppo si è tardato a far uso d' utili mezzi; se non si è procurato d' avvezzarvisi ne' casi più facili; tutto sarà inutile. Anche la saggezza fra i mali è un' abilità, che si acquista un po' alla volta con replicato esercizio ne' casi facili, poi ne' più difficili. Ella è, come la virtù in generale, una lunga abitudine. Chi debole e neghittoso abbandonasi e si dispera ad ogni spiacevole evento, non avrà certamente coraggio nè forza di far fronte in casi più difficili e pericolosi.

Ma chi vuol essere saggio e felice, non deve in ogni cosa, con troppa leggerezza, disperar di sè stesso. L' uomo è dotato di molta forza; talchè può essere elevato ad ogni destino, purchè ne faccia giusto uso. Basta solo che non si dia per vinto già prima d' avere spiegate le sue forze in ogni senso. Sia costante, e troverà presto in sè stesso poter bastante per ottenere una miglior sorte. Un affanno, che levi all' uomo ogni forza necessaria per procurarsi distrazione, e qualunque specie di sollievo, dovrebbe in pari tempo levargli ogni senso, e quindi cessare. D' ordinario ne' casi, in

cui sembra impossibile il ricrearsi in tal maniera, non è necessario, che il fare in sè stesso un po' di sforzo. Più presto di quello si credea, si avrà ottenuto già tanto, da rendere inutile ogni straniero ajuto.

Ma sovente non vogliono gli uomini, per ragion di pregiudizj, o per difetto del loro modo di pensare, ammettere tali ajuti e farne uso. Credono essere doveroso l'abbandonarsi al loro dolore, e l'immergersi nell'affanno. Credono di dover dar prove della giusta stima che hanno del merito e valore di ciò, che han perduto, o di pazienza e di sommissione alla provvidenza. A molti sembra essere la sensibilità un sì nobile pregio, un segno tanto essenziale di buon cuore, e d'un nobile carattere, che piuttosto sarebbero disposti a procurar d'aumentarla anche ove non siavi molta occasione, di quello che a reprimerla e diminuirla, ove sia già soverchia (vol. II. §. CXIX.).

Tutto ciò non è che pazzia, debolezza, ignoranza. Ciò che si oppone alla felicità d'un uomo, e che incapace lo rende ad agire in proprio ed in altrui vantaggio; non può esser nè segno di cuor nobile, nè prova di giusto raziocinio.

Anche ne' casi, in cui i mali non siano che un meritato castigo, deve l'uomo procurar miglioramento in sè stesso; ma principalmente nel suo intelletto, nel suo modo di pensare e nelle sue inclinazioni. Mediante un tale miglioramento, deve al certo detestare il mal passato, e l'idea, la sensazione delle cattive con-

seguenze ne sono un fondamento; ma non deve perciò esser portato agli estremi, ed a far sì che distrugga in noi, o neppure che diminuisca la forza.

Se salutare può essere all'uomo una religione, che al peccatore pentito promette un pieno perdono, con facilità e sicurezza maggiore di quella, che fissar possa l'umano raziocinio; per questo solo lo può essere, perchè inspira maggior coraggio e decisione a dirigere in bene ogni potere.

Non manca chi a bella posta mantiene e nutre idee di spiacevoli eventi, e di dolore, affine di destar compassione e di fissare in sè stesso l'altrui sguardo (vol. II. §. cxix.); ma da questo non nasce infelicità, perchè un tale volontario dolore è compensato dalla piacevole sensazione, che gli è unita. Ma ciò, che da prima è volontario, può divenire un po' alla volta necessario, ed aumentar più che non si avrebbe voluto. Sono cose che alla lunga non possono mai esser utili, nè influire a condurre sul sentiero della verità e della ragione.

Ma se esige la nostra felicità, che facciasi ogni sforzo affine di menomare possibilmente le impressioni spiacevoli; tanto più deve esigere, che noi stessi non le rendiam moltiplici e più forti, col mezzo della nostra fantasia; e queste sono appunto le naturali conseguenze d'una costante attenzione sopra spiacevoli idee. Poichè quanto più fissa è l'attenzione, tanto più profonda e più viva formasi l'impressione, ed agisce

quindi con sempre maggior potere su tutto il sistema; e può in tal guisa un piccolo dispiacere diventar tale disgrazia, che porti seco avvilimento e disperazione; onde non può talvolta risorger l'anima neppur dopo che ne sia affatto cessato il motivo.

§. IX.

Motivi di consolazione in mezzo a mali inevitabili.

Ma si dà però modo di riflettere a' mali, dai quali siamo colpiti, atto per sè stesso a diminuirne l'impressione, o a destarvi accanto piacevoli idee; ed un tal modo è tanto più importante per l'umana felicità, quanto è meno possibile, nel corso ordinario del naturale sistema, l'evitar sempre ogni inquietudine, ogni dispiacere.

1. Il primo modo di riflettere utilmente a' nostri mali è quello d'investigar l'aspetto buono, che un male può e deve avere. Ella è già cosa certa non esistere male, che non sia un bene in qualche aspetto. Ogni sorta di mali, che ci colpiscono, malattie, infermità, povertà, perdita di beni temporali, o di persone amate ecc. offrono per lo meno il vantaggio di far sì, che siam preservati dai mali, cui un continuo godimento è facil cosa che c'induca, come dall'orgoglio, dalla leggerezza ed altri. Tutti hanno il van-

taggio, che ci spronano ad ornarci d'interni inalterabili beni; che ci preservano dall essere oggetti d'invidia e da tutte le dannose conseguenze della medesima, e ci ajutano ad attirarci l'altrui compassione, l'altrui amore e stima; che ci staccano a poco a poco da questa vita, e ci rendono assai più disposti alla morte. Tutti o quasi tutti hanno il vantaggio, che quando cessano, ci lasciano più sensibili al godimento dei beni (vol. I. §. XXVII.), molto più se noi stessi non ne formiamo l'impressione troppo profonda. Non si dà male, in cui non possiamo far prova della nostra virtù e perfezionarla.

Non s'intende già di voler provare con questo, che non si diano veri mali; bensì che in mezzo a qualunque siasi male, possiamo trovar conforto; impedire che la loro sensazione ci opprima e ci distrugga; come pur troppo succederebbe, riflettendoci troppo, non procurando di distrarci, e di ravvisarne ogni possibile migliore aspetto.

Tali riflessioni e massime possono e devonsi applicare anche alle afflizioni, e sofferenze che procurate ci vengono da altri uomini. Quante volte non hanno questi aumentata la felicità di quelli, ai quali pretesero di recar danno e rovina? Sono tanto considerabili e tanto naturali i vantaggi che risultar possono, in riguardo della moral perfezione, dall'aver nemici ed antagonisti, che si potrebbe quasi sostenere essere necessarj per tale oggetto. Per preservarci dalle natu-

rali e pericolose illusioni dell' amor proprio, e per renderci noto ogni nostro errore e difetto, qual cosa potrebbe esserci tanto utile, quanto la critica d'un nemico?

Ma non solo nelle conseguenze delle altrui azioni ostili si ravvisa qualche cosa di bene; bensì anche nelle essenziali qualità e basi di esse. Ed è anzi meglio assai il prender sempre la cosa in questo aspetto; poichè primieramente ci asteniamo così dalle ingiustizie, come dagli sfoghi di collera e di vendetta, in cui tanto facilmente incorriamo, se non ravvisiamo che in cattivo aspetto le azioni altrui, e non ce le rappresentiamo se non più cattive di quello che sono realmente.

Per vedere le azioni altrui nel loro vero, o nel possibile migliore aspetto basta supporci alla posizione di essi; esaminare tranquillamente che avremmo noi pensato e fatto, trovandoci in eguali circostanze di stato, di relazioni, di salute, di temperamento, di cognizioni, d'abitudini, di pregiudizj. Nel caso in cui uno ci si presenti in aspetto sommamente odioso, si rifletta alle sue buone qualità, che note ci sono: si pensi come siamo soliti di scusare, in noi stessi, i medesimi o simili difetti; che siam soliti dire in difesa di persone a noi care, che ne siano accusate. Principalmente poi si chiegga a noi medesimi se non abbiamo dato alcun motivo agli atti ostili d'altri. In tal modo, le azioni e sentimenti altrui cangeranno assai d'aspetto, ci

sembreranno assai meno cattive, e diminuirà di molto il nostro risentimento.

Nè v'ha a temere, che un tal metodo di rintracciar il bene fra le azioni e i sentimenti altrui ci renda troppo buoni, troppo sommessi ed indifferenti; poichè l'amor proprio c'impedirà sempre anche troppo di passare agli estremi. È impossibile a dir vero il determinare e prevedere qual grado di bene particolare risultar ci possa da ogni sgraziato evento; e troppo difficile sarebbe, senza molto preventivo esercizio, il trar sollievo da tale riflessione, alla prima impressione del male. Ma s'è pur vero, che tanto fondata sia una tal massima, se ogni attento osservatore può ravvisarla confermata in sè stesso; se ne potrà ritrar sempre sommo vantaggio.

2. Se tutto ciò che serve a menomar l'idea del dolore, può calcolarsi fra i mezzi di sollievo, si dovrà certamente annoverar fra questi anche l'antica massima, che *tutto ha fine;* che cesserà e forse quanto prima, se non altro la maggior violenza dell'affanno; che tutto ciò ch'è violento non può aver lunga durata, e che tutto ciò ch'è men forte, purchè non lo ingrandisca l'impazienza o la fantasia, diventa soffribile.

Non v'ha cosa che tanto valga a renderci inquieti, quanto la tema delle conseguenze, che tutte ravvisa come se fossero presenti, la nostra imaginazione.

Se l'uomo potesse contenersi a non soffrir che i mali presenti; se non attirasse a sè, con la sua fantasia,

i futuri e fors' anche i passati; oh di quanto sarebbero diminuite le sue sofferenze!

Ove cercassimo d' assuefarci a pensar, fra gli affanni, ad un possibile felice avvenire, alla fine ch' ebbero già molti altri mali, e che avranno anche gli attuali; quanti vantaggi non ce ne verrebbero?

Che se poi il soffrente può giugnere a persuadersi d' una felice eternità; se può fissar con tutta confidenza il suo sguardo nel cielo; qual compiacenza non dev' egli trovare anche da ciò in mezzo a' suoi patimenti?

È già qualche cosa il poter ravvisare la morte qual fine a' nostri mali; ma è però spiacevole il riflettere esser essa insieme anche il fine d' ogni diletto; senza di che potrebbe questa osservazione essere di stimolo ad accelerarla.

3. Il voler procurare di trar conforto ai mali presenti dal riflettere a' passati beni, può sembrar non giusto e pericoloso, in quanto che potrebbe forse il confronto rendere più viva l' idea di quelli; ma non è però così sempre.

La rimembranza de' passati felici tempi può giovar benissimo in un cuor giusto, a ravvivare il coraggio per la sofferenza de' mali, riflettendo non essere possibile ad un mortale una continua felicità. Che se tali rimembranze poi si riferiscono principalmente alle nostre azioni, possono servire a convincerci non essere il tutto perduto per noi, non essere perduto il

meglio, cioè la conoscenza delle buone nostre azioni (1).

4. Per la stessa ragione può esser utile anche il confrontare le nostre sofferenze con quelle d'altri già forti egualmente e forse maggiori. Può l'uomo giugnere ad obbliare in modo la sua sorte, e condursi in mezzo alle peripezie come se credesse d'esser nato per godere d'una pura non interrotta serie d'infiniti beni. Giri pure attorno lo sguardo. Ove trovasi mai una creatura, che non sia attaccata, danneggiata, oppressa, distrutta da altre?

Osservi ogni stato, ogni classe d'uomini; s'informi della posizion particolare d'ogni individuo; e vedrà che ognuno ha la sua parte. Ma, dirà alcuno, *è meschino conforto l'essere infelice in mezzo agl' infelici.* Non potremo però dir questo, riflettendo che pur siamo costretti a confessare esservi sempre nel mondo sufficiente quantità di beni; essere in pieno buona cosa il vivere in forma umana; ed esser tutti i mali conseguenze di saggissime ed ottime disposizioni, che o non possono esser punto impedite, o non lo

(1) Così confortavasi Epicuro nell'ultima penosissima sua malattia: Cum ageremus, inquit, vitae beatum et eundem supremum diem, scribebamus haec: Tanti autem morbi aderant vesicae et viscerum, ut nihil ad eorum magnitudinem posset accedere .... Compensabatur tamen cum his omnibus animi laetitia, quam cupiebam memoria rationum inventorumque nostrorum. Cic. Fin. 2. 30.

possono essere senza cagionar mali peggiori; essere cosa ingiusta e non naturale il pretendere di vivere in questo mondo, senza soffrire.

Ma e allorchè si ravvisa essere i mali compartiti con tanta parzialità e differenza, se i nostri sono estremamente gravi e senza fine?

Qui è necessario girare attentamente lo sguardo ed esaminar con esattezza. Certo è che sente ognuno assai il proprio affanno; ma appunto per questo non si deve dir con tanta sicurezza, che altri non soffrano egualmente e forse peggio. Soffre taluno forse meno nel fisico; ma soffrirà forse più nello spirito, a cagion dell' avarizia, dell' orgoglio, dell' ambizione, dell' invidia; o quel ch' è peggio, a cagione di contese, di discordie, per cattiva condotta de' suoi, per ingiustizia de' superiori o per inobbedienza de' subalterni. Ma anche attenendosi alla stessa classe di mali proprj, se ne troveranno in ogni dove d' eguali o di peggiori, o si troverà occasione di diminuir nel confronto l' idea de' proprj.

La rimembranza dell' altrui sofferenze o simili o peggiori può essere utile anche coll' influir coraggio e speranza; in quella maniera, che poterono soffrir gli altri, potremo soffrire anche noi, e potranno aver fine i nostri mali, siccome l' ebbero quelli d' altri. Con tal riflessione possono un po' alla volta riuscire indifferenti molte afflizioni, che da principio ci opprimevano.

Insomma in proporzione che ci andiamo avvezzando a considerare i mali non come cosa strana, bensì affatto naturale e comune; in proporzione che ci avvezziamo a riguardare non più con tanta parzialità in noi stessi i soli mali, e negli altri i soli beni; molto più se esamineremo i continui mali altrui, ed i nostri già goduti beni, e fors'anche attuali, diminuirà il senso de' nostri mali; molto più poi, se non saranno trascurati gli altri mezzi di conforto.

5. Si potrà qui decidere facilmente, se sia da calcolarsi fra i conforti anche la riflessione degli stoici, *essere* cioè *una pazzia il non sottomettersi al destino* ed all'assoluta necessità; essere men aspro il destino di coloro, che placidamente lo seguono, di quello d'altri che pazzamente vi si oppongono. Poichè oltre a tutto ciò che fu finora notato, ella è verità già conosciuta per esperienza e comunemente adottata, che in ogni circostanza meno soffra colui, che con più rassegnazione si adatta. E come può essere altrimenti? Lo strepitare continuo contro uno stato, che non può cambiarsi; il bramar sempre ardentemente uno stato, cui non si ha forza per giugnere, non è egli lo stesso che rinvigorir sempre più il senso della propria debolezza, che moltiplicar l'origine de' nostri mali, e rinforzar sempre più con continui confronti l'idea di essi?

Invece d'impiegare tanto male i nostri mezzi, perchè non dirigerli in maniera da rinvenir la sorgente di piacevoli sensazioni? La stessa impazienza è già

un segno di forza, e dove trovasi forza può aver luogo piacere. Basta che sia diretta a dovere; così, rassegnandosi al suo destino, guadagna il paziente non solo nel risparmio delle penose sensazioni dell'impazienza; ma ben anche col togliere in essa un impedimento a quei diletti, che si offrono da sè stessi.

Siccome sull'animo umano possono assai gli esempi; così può essere cosa utile assai il leggere storie d'uomini, che mostrato abbiano di molta costanza nei patimenti (1).

§. X.

Necessità d'una fantasia ben diretta da giuste idee intellettuali.

Dalle anteriori osservazioni risulta chiaramente, che lo stato e le qualità della fantasia hanno forte e moltiplice influenza sulla tranquillità e scontentezza, e che una conveniente disposizione della medesima può calcolarsi fra le basi più essenziali dell'umana felicità.

Dalla forza della fantasia ottengono le idee delle cose la decisa loro forma. Le stesse impressioni, che

(1) V. Filota, ossia lettere agl' infelici ec.

otteniamo per via degli esterni sensi, sono già per metà opra di essa. Produce le nostre brame e le avversioni, e ben sovente, deducendole da supposte ed affatto chimeriche idee, ci trasporta col pensiero nel confuso avvenire, ed in seno a menzognera possibilità. Ci conduce dalla prigione e dal deserto per le vie del cielo; nasconde a sua voglia la maestà del firmamento, e cangia ogni delizia della terra in oscura ombra ed in orrore di morte. Quanto sarebbe il danno per l'umana felicità, se tutti perdesse i beni che le procura la fantasia, tanto sarebbe il vantaggio, se impedir si potessero le pene, le sciagure, gli affanni, che aumenta.

Ciò che può farsi, e che merita l'attenzione di chiunque voglia sostenere la propria felicità, consiste nei seguenti punti.

1. È d'uopo arricchire, più che sia possibile, d'idee piacevoli la fantasia, e diminuire in essa le spiacevoli impressioni; il che sta in poter nostro, in varj sensi. Di gran conseguenza è in ciò la scelta della lettura, dell'istruzione, della società. Da ciò solo dipende il sembrar questo terraqueo globo a molti uomini una valle di pianto; mentre altri in eguali circostanze ne sono contenti e vi trovano diletto. Gli stessi inculcati principj d'una creduta saggia educazione hanno fissate le basi d'eterna tristezza; quindi qual maraviglia se ne fu il risultato continua malinconia ed afflizione, timore, sognate visioni e comparse

di cattivi spiriti? L'architetto dell'universo ha formato un mondo ridondante di beni; permettendo mali, ov'erano inevitabili. Formiam pure anche noi il nostro piccolo mondo ideale bello, delizioso più che sia possibile. Sarà per altro simile al suo archetipo, per questo solo, perchè conterrà anche il nostro molti mali.

2. Egualmente necessaria alla felicità della vita è una certa quantità di ragionevoli generalmente applicabili idee in riguardo della fantasia per mettere ostacolo alle pericolose di lei instigazioni, o per destare almeno in noi una continua diffidenza; allorchè improvvise idee vogliono alterare le disposizioni dell'animo nostro.

Furono accennate le riflessioni più proprie ad impedire, che la forza della fantasia moltiplichi le spiacevoli sensazioni, in occasione di disastrosi eventi: ma anche ne' casi prosperi, son necessarie tali riflessioni, che valgano a temperare la veemenza dell'incantatrice imaginazione; per non esporci, coll'eccesso della gioja, con la leggerezza, con la storditezza e coll'orgoglio, a penoso pentimento; o ad accecarci con troppo lusinghiere speranze, e distruggere la vera nostra felicità.

Deve principalmente essere avvezzata l'anima a diffidar tanto più d'ogni fantastica idea, quanto è più veemente ed ardita; quanto più noi ci troviamo commossi; poichè in istato di commozione, non è da

sperarsi verità e sicurezza ne' nostri giudizj. Che se succede essere noi costretti ad adottare talvolta una decisione, mentre ci sentiamo in tale stato; non sono però frequenti simili casi, nè bastano a distruggere l'utilità delle indicate massime, che c'inducono alla diffidenza.

Quanto più è soggetto un uomo alle precipitazioni; con quanto maggior frequenza avrà sperimentato come facilmente e sino a qual grado sia atta l'imaginazione ad ingannarci; tanto più ravviserà la necessità di dette massime, che ci ritengono; e di più il bisogno d'uno sforzo costante in noi per rendercele famigliari, e pronte al pensiero in ogni occasione.

3. Ma per quanto utili esser possano queste massime, per mantenere in noi, ad onta d'ogni vivo affetto, un giusto modo di pensare; non potrebbero bastar da sè sole a dirigere il tutto, se troppo mancanti fossimo di chiare e precise idee. Per aver un'idea di tutti i moltiplici eventi dell'umana vita, e renderci disposti sempre a tutto; avvi ancora un'altra regola assai necessaria.

Quanto più chiara idea si ha d'una cosa, che a noi succede, è tanto men facile che, a motivo di qualche imperfetta somiglianza e d'associazion d'idee, prenda una falsa apparenza; tanto meno facile, che ne risultino stravaganti supposti. Spaventasi il timido giovinetto ravvisando mostri e spettri ove l'uomo, che ha giuste e chiare idee, non vede che ombre, cor-

pi immobili o cose simili; ed osserva questi un semplice naturale fenomeno, ove l'altro trema e predice la fine del mondo.

Ma anche in cose di reale importanza, il peggio sono sempre le aggiunte fatte dalla fantasia, le quali non possono essere impedite, che da predisposte precise idee, le quali, già combinate sovente con l'imagine di noi stessi, hanno anche il gran vantaggio di far sì che i disastri non ci giungano inaspettati, e non ci riescano quindi tanto più sensibili pel loro contrasto con le concepite speranze. Chi ha saputo prevedere la propria disgrazia è già calmato per metà e rassicurato assai in mezzo alle sue sciagure.

In somma è ben fatto, non solo l'imaginarsi talvolta in mezzo alle comuni avversità della vita, come malattie, morte di persone amate, calunnie, perdita di beni di fortuna, e cose simili; ma il supporre anche tutto ciò che ci potrebbe succedere di peggio nella particolare nostra posizione, ed in tutte le più sensibili nostre relazioni. Nè devono esser queste soltanto fuggiasche, passeggiere idee, se pur hanno ad esserci utili; ma è mestieri rendercele costanti, circostanziate e proprie più che sia possibile, e quanto sia necessario, per osservare gli effetti, che in noi risultano, calcolarne la forza e la debolezza, ed adottare in conseguenza le opportune massime.

Ma potrebbe sembrare a taluno più dannoso che utile alla pace dell'animo un tale esercizio. Perchè

mai rammaricarci tanto in mezzo all'idea di sciagure, che forse non avremo neppure per ombra? Perchè dubitare d'un amico, ed oltraggiarlo con un falso sospetto? Non è questo cosa ingiusta, ed un voler diventare sospettoso, un voler deporre le buone inclinazioni, per dar corpo a vane ombre ed apparenze?

Voglio accordare di buon animo che ove giugnesse la cosa sino ad un certo eccessivo punto, potrebbe divenir dannosa; e ognuno sa, essere già dannosi tutti gli eccessi; quindi anche in questo è d'uopo tenersene lontano. È mestieri non ravvisar le cose possibili come probabili. Si possono supporre sciagure, e riflettere a ciò che si dovrebbe fare, nel caso che ci colpissero; poi ringraziare il cielo, che non abbiam occasione di temerle, e rallegrarci tanto più del bene, che godiamo, come quando risvegliandoci da uno spaventoso sogno, rinveniamo quel bene, che riputammo perduto.

Sarà in noi men facile anche l'indifferenza per quei beni, che possediamo, se rifletteremo sovente alla possibilità di dannosi cangiamenti.

Che se ne fosse per risultare diminuzion di estimazione intorno al pregio di certi oggetti, ed eccessiva gioja per alcuni altri; esaminando il tutto; si vedrà non essere questo uno svantaggio. *Gaudebunt minus et minus dolebunt.* In pieno è meglio sempre attenersi fra i limiti della ragione e della pura verità.

4. La maggior parte delle accennate regole suppongono un certo potere sulla fantasia; cioè una forza atta a dirigere le idee, che le sono unite, a norma di giuste mire. Sebbene moltiplici sieno e potenti i liberi effetti dell' imaginazione; sebbene combinino a renderli tali non solo le impressioni di esterni oggetti; ma ben anche le precedenti disposizioni del sistema delle percezioni; non manca tuttavia all' anima, purchè lo voglia, il potere di mettervi ostacolo e di alterarli; ed un tale volere vien d' ordinario prodotto dal riflettere, quanto sia utile l' avere sè stesso, cioè la fantasia, in proprio potere.

Sì appunto come è possibile che un uomo induca un altro, o una compagnia, dalla serietà al riso, ed all' opposto, con una sola parola, o con l' espressione d' una sola nuova idea; così deve poterlo ognuno sopra sè stesso. E la prima cosa necessaria a tal uopo è appunto la persuasione, che ciò sia possibile; poichè giusta un' importante sensata massima; *L' uomo può ciò che vuole;* ma vuol costantemente e seriamente soltanto ciò, che crede possibile.

Quanto sovente non diventa abitudine e natura, ciò che dapprima non era che finzione o sforzo? L' uomo che, per un certo tempo, procura di mostrarsi allegro, solo per piacere ad altri, un po' alla volta si rende realmente tale.

Ciò che si fa sovente diventa usanza ed abitudine. Quindi si può, a norma del metodo che si siegue nei

giornalieri eventi, avvezzarsi in poco tempo ad apprezzar più o meno le cose; a comparir cupi e queruli, o rassegnati ed ilari. Tal quale si avvezza l'uomo, nelle sue imagini, tale egli è realmente. E questo è il mezzo più proprio per procurarci da noi stessi felicità o scontentezza.

§. XI.

Timor della morte.

Per molti uomini, è la morte, ossia il timor della morte, uno de' peggiori mali della loro vita, che può amareggiare in mille modi ogni istante di diletto; e forse difficilmente trovasi uomo, il quale, per un certo tempo della sua vita, non abbia provato talvolta simili spiacevoli effetti. Anche contro questo ostacolo della nostra felicità, pose la natura varj mezzi in poter nostro ed anche questi dipendono principalmente da un ragionevole dominio sopra la nostra fantasia; cioè in primo luogo è necessario, per frenare il timor della morte, il liberarci dall'idea affatto mal fondata, per la quale, la fantasia considera il pensiero della morte come uno de' più spaventosi. Tali idee procedono, come ognuno sa, in gran parte, da lettura, racconti d'ogni sorta, e da ciò che si teme dopo morte; in parte anche dall'aspetto reale della distruzione del

corpo estinto. Ma in quel modo, che una tale fisica distruzione non è un mal reale per l'estinto, il quale non ne ha la menoma sensazione; così quanto a ciò che si teme dopo morte, il tutto dipende dall' esaminare, se abbiasi motivo di tema, o di dolce speranza.

Ed anche in ciò molto dipende dalla disposizione della fantasia. Essa può non solo destare in noi sensi egualmente lieti, che spaventosi, intorno a ciò che ci attende oltre la tomba; ma da lei dipende ancora il far sì che fra tali egualmente ragionevoli, egualmente fondate idee liete o spaventose, si destino, ed abbiano dominio quelle, piuttosto che queste, nell' animo nostro. Ella è quindi cosa importante assai, che l' intelletto guidi sempre e modifichi la fantasia.

Ma non è possibile aver fondata tranquillità intorno al pensiero della morte, se non mediante un uso ragionevole della vita. Chi può senza rossore, senza motivo di pentimento, mirar, con occhio tranquillo, i passati suoi giorni, quegli può stenderle la mano con sicurezza, al primo cenno, come ad una guida che condur lo deve in altra terra, ove riposo lo aspetta, od occasione di nuova attività, di nuove cognizioni.

Che se anche fosse vero, che tutto abbia fine in quel punto; ciò non sarebbe sua colpa; egli per quanto è da sè non ha dato la menoma occasion di rimprovero. Non ha raccorciato i suoi giorni, coll' ometter d' agire, nè coll' abusarne.

Pure assai meglio sarà per lui ancora, se nutre uno spirito forte abbastanza per sentire o credere la sua immortalità. Anche la rimembranza d'una passata lodevole vita è una vera felicità, e già uno spirito abituato a contenersi fra le leggi di natura, non ha punto a temere, nell'ordine naturale, un peggioramento del proprio stato.

Ma chi trema all'aspetto del passato, deve temere non meno l'avvenire, poichè questo dipende da quello. Chi sente inquietudine e disordine nella propria coscienza come può andar tranquillamente incontro all'oscurità della tomba e dell'eternità? Come può di buona voglia separarsi da terrestri beni?

Senza coscienza tranquilla, senza una certa scienza d'aver fatto sempre il bene, è una chimera la felicità, o un sogno che al più piccolo esterno strepito può aver fine.

L'uomo che reo si conosce d'atti abbominevoli, e che meritano pena, non può avere un puro e compiuto godimento del bene; la stima e l'amore altrui non sono per esso che rimproveri, i motti equivoci sono accuse, gli sguardi sono ferite, i fenomeni sono spaventosi annunci dell'ira e vendetta del cielo: in verun caso non può trovar mai interno conforto e sollievo.

Per tale sorta d'uomini lo stesso sonno non è un riposo; ma piuttosto un momento di straordinarie scosse, in cui i sensi repressi dalla natura e dalle distratte rimembranze si sprigionano e trapassano l'anima.

Può sembrar forse ad essi meno spaventosa, considerata come semplice distruzione; ma anche in tale aspetto, non è possibile che amino di staccarsi da beni, i soli che loro sien noti.

§. XII.

Merito della simpatia.

Un altro inestimabile mezzo per menomare le sofferenze, e moltiplicare e sublimar i piaceri della vita, è la benevolenza; una libera attiva compartecipazione agli altrui diletti, a tutti i beni che altri hanno e sperano.

Non ci sarà tanto doloroso l'abbandonare morendo i terrestri nostri beni, purchè ci siamo abituati a compiacerci ne' beni altrui, ed a goder nel vedere, che altri ne ottengono. Qual rammarico potremo aver noi, lasciando ad altri ciò che abbiam acquistato con molta pena; se pur amiamo gli altri; se fu sempre il più intimo piacer nostro il giovare agli altri?

Le persone, alle quali era con tanta dolcezza unita l'anima nostra, godranno i frutti delle nostre fatiche; continueremo a vivere nella loro rimembranza, e cara sarà ad esse la nostra memoria.

O beata, pacifica morte di persone amorevoli, accompagnata da simili sensi e rimembranze! Non li

abbandonerà certamente in tal punto la credenza nell' esser sommo, la cui eterna provvidenza ridurrà a termine ciò che l'essere mortale dovette lasciare imperfetto, e soccorrerà gli oggetti a lui cari, e bisognosi d'ajuto.

Che se poi si esamina la vita di tali amorevoli persone, oh quanto dolce, quanto pacifica scorre! senza invidiose cure, senza rancori, senza avidità; in mezzo al continuo godimento di beni presenti, benchè non posseduti; in mezzo ad una continua scambievole amorevolezza!

Felice l'uomo, che appieno conosce il piacere della benevolenza; che colloca la sua felicità più nel ben comune, che in un esclusivo egoistico godimento d'esterni beni.

§. XIII.

Necessità della conoscenza di sè stesso.
Merito d'ogni cognizione in riguardo alla felicità.

Siccome ogni piacere e dispiacenza, contentezza e scontentezza dipendono principalmente da interni motivi, ancorchè cagionati sieno da esterni oggetti; ne risulta evidentemente, che per essere felici è necessario il conoscere sè stessi.

Chi vuol curare veramente la propria felicità deve sapere quai fondamenti abbia in sè stesso di piacevoli

sensazioni, rimembranze e lusinghe, se n' abbia o no in abbondanza; quanto sieno puri, quanto sicuri e durevoli. Deve conoscersi, per sapere se sia libero da certe passioni, che come opposte all' ordine di natura ed ai sensi inalterabili d' altri uomini, sono cagioni, che un uomo non sia mai contento del mondo, nè il mondo di lui; come sono principalmente uno smisurato amor proprio, l' invidia, l' avidità e la maldicenza.

Deve conoscere le sue forze ed i suoi bisogni e le inclinazioni più inalterabili, per sapere quali relazioni, quai vincoli, quali imprese gli convengano e quali no; in qual posizione gli sarebbe più facile o più difficile l' essere contento; in quale abbia più o meno a temere per la sua felicità, quindi anche per la sua virtù ed innocenza.

Deve conoscere principalmente la sua fantasia, per sapere in quali casi, e sino a qual punto debba temere le seduttrici sue illusioni.

Finalmente è per lui cosa necessaria il conoscere la natura del proprio fisico e l' influenza dello stesso sulle inclinazioni e disposizioni dell' animo nostro; non solo per poter provvedere al mantenimento della nostra sanità cotanto preziosa; ma ben anche per non errare nel giudicar del merito delle altre cose. Poichè sebben possa il saggio essere felice in alto grado, anche in mezzo ai tormenti; pochi sono però quelli che dotati sieno di tale saggezza ed

anche fra quelli che sperar la possono con più fondamento, non la sostengono per lo più che in istato di salute e di contentezza.

Ma non ha forse a temere l'interna nostra contentezza dagli esterni fisici mali tanto, quanto dalla segreta dannosa influenza del nostro corpo; poichè da quelli è più facile il tenersi in guardia, ed il far sì che, a motivo di false idee, non ci diventino sospetti gli altri beni, o non nascano in noi altri dannosi errori, il che avviene assai facilmente fra gl'influssi raffinati d'un incomodo fisico senso. Succede sovente, che un uomo sia mal contento d'ogni cosa, che si lagni di tutto, che per ogni cosa si trovi angustiato; e l'unica ragione e forse ove meno se lo imagina, cioè nel suo modo di vivere.

Non si crederebbe sino a qual punto possano gli uomini, in generale, essere privi di conoscenza di sè stessi e quanto siano quindi mal fondate le loro lagnanze relative alla propria scontentezza, e come vadano soggetti perciò a scegliere mezzi improprj per conseguire una felicità che non hanno.

Tale mancanza di conoscenza di sè stessi, e la ripugnanza a rimediarci sono i maggiori ostacoli dell'umana felicità; ma sono entrambe per lo più effetti d'eccessivo amor proprio, del quale sono poi in pari tempo anche cagioni.

Col trattenersi l'amor proprio ad ammirare soltanto le sue perfezioni mette ostacolo alla conoscenza

de' nostri difetti, e fa sì che crediamo perfino inutil cosa il rintracciarne in noi stessi. Anche l'inerzia, l'infingardaggine vi ha la sua parte; spiace il far forza a sè stesso, il procurarsi benchè piccola pena, ancorchè assai utile esser ci possa. Si sdegna di soffrire ove pur sarebbe d'uopo, e si soffre poi, e non si cessa di lagnarsi, mentre si sta attendendo un soprannaturale impossibile ajuto.

Quando l'uomo conosce per tempo le illusioni dell'amor proprio; quando si è di buon'ora abituato ad esaminare, in occasione d'avversità, o di mal umore, se le basi esistano in lui stesso; quando si è reso disposto ad osservare i difetti proprii, piuttosto che gli altrui, e piuttosto che soltanto le proprie perfezioni; allora è sul retto sentiero della felicità; poich'è sul vero sentiero della perfezione.

Il contegno più comune degli uomini mostra che la maggior parte non nutre tali massime, e varj credono perfino cosa ragionevole l'opporvisi. Sembra forse ad essi, essere questo il cammino della malinconia, anzichè della contentezza. Potrebbe sembrar anche desiderabile, che certi uomini non abbiano a giugner mai a conoscere sè stessi. Forse potrebb'esser ragionevole tal brama, nel supposto, che possibile sia, resti celato ognora il vero intimo loro stato. Ma e nel caso, in cui dovessero conoscerlo un giorno? non v'ha dubbio, che allora sarebbe meglio anche per costoro il conoscersi di buon'ora; e prima che si moltiplichi-

no sempre più i loro eccessi, e diminuisca in proporzione la possibilità di rimediare e di procurarsi contentezza nell'ordine naturale.

Ma non è all'uomo necessaria soltanto la conoscenza di sè stesso per esser felice; bensì anche quella di cose esterne, che trovansi con esso lui, in moltiplice attivo modo, annodate. Già l'intelletto e l'animo umano aspirano ognora irresistibilmente alle cognizioni; e diventa l'ampliazione di esse spesse fiate una sorgente immediata di dolci sensazioni e di costante diletto. Quante volte gli errori anche relativi a cose esterne non sono per lui cagione d'inquietudine e di sensibile dolore? Non è possibile neppure che possa l'uomo conoscere sè stesso; senz'avere una giusta preventiva idea di cose esterne.

Mille volte troverebbesi in errore, attribuendo a sè stesso ciò che da lui non procede, o cercando fuori di sè ciò che trovasi in lui medesimo; purchè pensi d'aver forze, che non ha, o d'essere mancante di quelle che possede. Il suo corpo, organo e specchio dell'anima, consta come ogni cosa, appunto di queste riunite elementari forze, e non è che in quelle ch'ei può minutamente esaminare le leggi onde sono riunite e la natura loro. E come potrebb'egli giugnere ad una giusta idea delle cause e dello scopo dell'esser suo, del futuro suo destino e de'suoi doveri, senza aver conoscenza di ciò che lo circonda?

Molti decisero, non essere utili all'uomo tali investigazioni, come quelle che sempre più lo allontanano dalla possibile felicità. Ma quantunque sostenere si potesse un tale giudizio; sarebbero necessarie sempre le cognizioni, per poter cedere con fondamento, ed opporsi a tutto ciò che non conviene, e che pure con tanta seduzione ci si presenta. A ciò allude anche il detto degli Epicurei: „ Felix qui potuit rerum cognoscere causas „. E se giugne finalmente, con le sue riflessioni, l'uomo a quel punto, al quale è pure mestieri che arrivi, all'atto dello scioglimento dell'individuale sua natura; se, non trovando pace il suo cuore nè il suo intelletto in mezzo a basse e cupe idee accidentali o necessarie, fra una limitata felicità terrena, giugne a sublimare i suoi pensieri, a riconoscere una virtù, che su di lui agisce a norma di leggi morali, ed a credere un' eterna vita; chi lo salva allora dall'abisso della superstizione e della frenesia? Chi può impedire che la stessa più distinta sorgente di felicità, la religione, non diventi per lui un'origine d'indicibili mali? Qual altra cosa mai, se non le cognizioni? Le cognizioni ottenute da sè stesso o comunicate, procedenti da ragionevole base o da fondata confidenza.

Non si vuol dire con ciò, che la felicità d'un uomo sia sempre in proporzione con le sue cognizioni; o che ogni sorta di cognizioni glie ne porti incremento, e l'ignoranza e l'errore gli rechino necessario danno.

Ci sono verità non necessarie all'umana contentezza; è bene anzi che s'ignorino alcune da chi non può ben comprenderle ed applicarle, o sarebbe in necessità di trascurarne od obbliarne altre più essenziali (§. VII.).

Ne siegue inoltre, che gli sforzi per estendere la felicità degli uomini non sono sempre da calcolarsi come tratti promoventi la loro felicità. Non però che non sia uno de' più distinti doveri l'istruirli sopra tutto ciò, che può non solo metterli in istato di godere, per quanto è possibile, ma ben anche di perfezionarsi senza sforzo, e giugnere ad un più elevato grado di contentezza. Non però essere ben fatto il tenerli nell'ignoranza e nell'errore.

Il soffrire errori fra gli uomini può combinare con le premure per la felicità loro; perchè non è possibile sempre il liberarneli, senza ch'altri vi succedano e forse peggiori dei primi; e fors'anche perchè non abbastanza sono certe le opposte verità. Pure l'errore è di sua natura tanto pericoloso, che può essere cosa compatibile appena il lasciarlo in seno al nemico o al pazzo affatto incapace dell'uso di ragione; molto più se riguarda cose generali, e se può avere influenza sul modo di pensare in generale.

Dall'unione in cui sono fra loro le parti della natura, e dall'armonia di tutte le verità, sembra risultare che l'avanzare nelle cognizioni debba necessariamente produrre in pieno un reale aumento di felicità. Ma sorge in pari tempo un nuovo dubbio

contro la certezza di tale conseguenza, dal riflettere che gli uomini obbliano facilmente i più prossimi importantissimi interessi, mezzi o mire, per cose rimote, astratte e di minore importanza; e che sino a tanto che verità ed errori procedono simultaneamente, e producono conseguenze tra loro complicate; possono anche le nuove cognizioni e scoperte porgere occasione d'errore e di false induzioni. Siccome però la verità in sè stessa è propria dello spirito umano e gli è aggradevole (§. LII.); siccome ogni verità distrugge un errore, ed un motivo d'inscienza; siccome più verità possono moltiplicarsi ove sono già note in gran copia; e verità produce più naturalmente verità, che errore; poichè più facilmente si unisce a quella, che a questo; sembra potersi sostenere con fondamento, che l'avanzar nelle cognizioni debba portar incremento di felicità almeno per l'umana specie presa in generale.

CAPITOLO II.

MERITO DELLE DIFFERENTI QUALITÀ DI PIACERE RISPETTO ALLE BASI DELL' UMANA FELICITÀ.

§. XIV.

Massime fondamentali per giudicare sul merito de' moltiplici piaceri e dei loro oggetti.

Siccome il piacere e la contentezza producono la felicità, (§. II.); dipenderà questa in gran parte dal retto giudizio intorno ai moltiplici piaceri, e dolori, come pure dai beni e mali, che li producono, e tale giudizio risulta non solo da momentaneo stato piacevole o doloroso; ma ben anche dalle precedenze, e più che mai dalle loro conseguenze. Dalla riunione di questi differenti punti di vista risulterà chiaramente che un piacere o dispiacere deve riputarsi tanto maggiore;

1. Quanto è più veemente, quanto più vivamente investita e commossa ne resta l'anima in un senso o nell'altro.

2. Quanto è meno scemato da opposte sensazioni. Se dal miscuglio di qualche opposizione la sensa-

zione principale viene piuttosto sublimata e ravvivata che indebolita; non si può dire che il diletto vi perda; ma che piuttosto vi guadagni. Pure se, conservando l'intera sua purità e perfezione, resterà egualmente forte; sarà sempre meglio. Così, in senso opposto, dicasi del dolore.

3. Quanto è più compiuto, cioè quanto più l'anima n'è investita ed appagata in tutte le tendenze e nei bisogni suoi, quanto più n'è felicitata o commossa.

Si danno certi acuti dolori, in mezzo a' quali pur ci resta qualche diletto, qualche piacere (§. v.). Così in mezzo al più vivo piacere può aver luogo qualche scontentezza. Al contrario si danno certe circostanze, nelle quali l'uomo trovasi affatto felice, o almeno più intimamente, più compiutamente, che in altre.

4. Quanto è più durevole. Intorno a ciò convien di nuovo distinguere varj punti; poichè non si tratta soltanto della durata del senso reale; ma ben anche della rimembranza, e se sia questa o no corrispondente alla sensazione, ed in qual grado di veemenza e purezza. Si dà uno stato doloroso, affannoso, penoso, la cui rimembranza reca più piacere che affanno; ma non tutti sono di tal fatta. Così è anche dei piaceri; alcuni lasciano una dolce memoria; molti sono quelli che destan nausea e pentimento. Finalmente può considerarsi anche

5. Per rispetto alle più rimote conseguenze ed effetti risultanti in noi o fuori di noi, ma che ci riguar-

dano per cagione di simpatia o d' altra influenza. I piaceri o dispiaceri devonsi considerare tanto maggiori, quanto più numerose e più durevoli sono le conseguenze uniformi, che ne risultano; tanto minori, in senso opposto. Quindi se un piacere aumenta le nostre perfezioni; se rassoda o sublima la nostra attitudine allo stesso piacere o ad altri; in tal caso ha un merito molto maggiore. Egualmente qualora con facilità si comunichi ad altri uomini, e li renda quindi per noi più inclinati alla benevolenza. Così il dolore devesi riguardare un male tanto maggiore, quanto più investe ed indebolisce le nostre forze; quanto più incapaci ne rende di varj godimenti, e soggetti a molte qualità di dispiaceri; quanto maggior quantità d' uomini allontana da noi, e li rende poco disposti alla compassione, o quanto più si raddoppia in noi, estendendosi sopra altri.

6. In tal modo è mestieri sia regolato il giudizio intorno ad un piacere o ad un dispiacere. Allorchè soffresi un male qual conseguenza d' un godimento, è necessario sottrarlo da questo, per calcolarne il giusto suo peso in riguardo alla nostra felicità. Perfino la rimembranza del bene goduto scema talvolta il senso del dispiacere, che ne siegue, e si soffre di buona voglia per sì bella cagione. D' altra parte può perdere assai del suo merito un piacere, a motivo della spesa, della fatica, del dispiacere che ci costa. Non così ove la fatica serva a procurarci un anticipato saggio del

buon successo, e l'idea delle difficoltà superate con la forza, con abilità e costanza non sia che origine di piacevoli effetti. Del resto per la nostra felicità, ha un piacere tanto maggior merito, quanto meno ci costa in impiego di forze e d'altri beni. Ed un dispiacere è tanto peggiore quanto è maggiore lo stento, con cui noi medesimi ce lo siamo procurato.

Quindi volendosi rilevare il vero valor delle cose, che ci cagionano diletto o pena; sarebbe mestieri investigare:

1. In quanti modi possano procurarci mediatamente o immediatamente piacere o pena?

2. Quanto naturali, essenziali ed inalterabili sieno tali affetti; oppure quanto dipendano dal modo di pensare nostro o d'altri uomini, non che da altre alterabili circostanze?

3. Quanto grande sia riputata ognuna di tali cose, secondo la sua veemenza, costanza, uniformità e durevolezza?

4. Quanto durevole o incerta e labile la cosa stessa e la sua riunione con noi?

5. In qual maniera, in quali circostanze sia successa tale riunione; cioè quanto abbiamo guadagnato o perduto, in riguardo d'altri esterni beni?

6. Con quanta facilità o difficoltà siamo giunti al possesso e godimento di tal cosa?

§. XV.

Applicazione ai materiali piaceri de' sensi.
Se tutto ciò ch' è aggradevole si possa dir buono.

Fu lungamente agitata e può agitarsi tuttavia la gran quistione, se ogni piacere, ogni piacevole sensazione, considerata in sè stessa, possa dirsi un bene. È noto quanto lungi fossero gli antichi e principalmente gli Stoici dall' accordar ciò, in riguardo ai materiali piaceri de' sensi; e già in tutti i tempi vi furono sempre protettori di questa opinione.

Per dir il vero, si dà certa specie di piaceri o di piacevoli sensazioni, l' idea delle quali, in un animo ben ordinato, va unita ad altre idee tanto contrarie e spaventose, che non si saprebbe come ravvisarci un principio di vero bene.

Pure se si estrae la pura idea di ciò, ch' è piacevole, e si separa dalle cattive conseguenze e spiacevoli idee accessorie; sembra che s' opponga alle idee fondamentali, che abbiamo del bene e del male, il dir che questo stato dilettevole non sia per sè stesso un bene; ma indifferente o cattivo Che indifferente esser non possa in sè medesimo ciò ch' è piacevole, ce lo indica la stessa idea. E poichè non influisce a diminuire la felicità, procura all' atto del godimento

più contentezza, che scontentezza, e secondo le naturali disposizioni, è più bramato, che abborrito; per qual motivo dovrebb' essere in sè qualche cosa di cattivo, e non dovrà chiamarsi piuttosto un vero bene?

Ma qualunque siasi l' applicazion di tale espressione, relativamente a singolari specie di piaceri; non si potrà sostenere, essere il piacere de' sensi, o qualunque siasi genere di sensazione piacevole, da rigettarsi come dannosa all' umana felicità. Anzi il piacere dei sensi fu, in varj modi dalla saggia bontà del creatore, annodato alla nostra conservazione (1).

Lo scopo delle seguenti investigazioni non è di destar avversione e disprezzo contro qualche specie di piacere in generale, ma bensì di determinare qual

---

(1) Alcuni anche fra Cartesiani s' espressero fortemente contro il piacere de' sensi: „Absit ut a carne hominis beatitudo pendeat — id boni nomen non meretur, quod in nostra potestate non est, et alteri innititur, ut subsistat„. Tanto stoicamente scrive Ant. Le Grand ne' suoi instit. philos. part. 3. cap. 4.

Malebranche al contrario sostiene, essere il piacere in sè sempre qualche cosa di bene, come il dolore sempre un male. Ma ripetendo egli l' origine d' ogni bene e male direttamente da influenza divina, e non da fisico influsso sull' anima; poteva benissimo anche conchiudere senza contraddirsi, che gli oggetti sensibili, i corpi non sono per l' anima qualche cosa di buono, nè d' amabile. V. Recherche de la verité lib. 4.

grado di felicità possa attendersi da ciascun genere di piaceri, e quali sieno principalmente da procurarsi.

Quindi se noi esaminiamo primieramente con esattezza la natura de' materiali piaceri de' sensi, quelli che sembrano quasi aver la loro sede nel fisico, i piaceri del gusto dell' odorato ed altri:

1. Si trova che molti hanno una singolare veemenza. Il loro godimento è il mezzo di liberarci dalla fame, dalla sete, dal freddo, dal caldo e da altri esterni spiacevoli bisogni. Non esigono sforzo o predisposizione dello spirito, ma possono con tutto comodo, in mezzo alla più decisa pigrizia ed inscienza, esser goduti. Possono quindi essere anche considerati quai facilissimi mezzi per distrarre o reprimere le spiacevoli idee, e per rimetterci all' improvviso in uno stato il più aggradevole, di cui capace sia la veemenza della loro impressione.

Questo rende chiaro, come tutti quegli uomini, i quali non si curano che del presente, che non abbadano all' avvenire, nè alle conseguenze delle loro azioni, che non conoscono piaceri sublimi, che pensano dipendere ogni felicità principalmente da momentanei piaceri, cercar possano, più che sia possibile, d' occuparsene, e fare ogni sforzo per averne gran copia. Ma deve sorprendere poi il vedere, come non meno se ne occupino anche alcuni di coloro che, avendo esplorata con esattezza l' umana natura, pretendono d' essere già maestri del sapere. Poichè questi piaceri,

2. A motivo appunto della veemenza e della materiale natura loro, sono assai pericolosi pel nostro ben essere, e principalmente per le perfezioni dello spirito. Questi veementi fisici sensi fermano facilmente l'attenzione sullo stato presente, distraendola dagli oggetti delle tendenze nostre più sublimi, e rendono inefficaci o reprimono gli eccitamenti del raziocinio, che atti sarebbero a limitarli. Da ciò deriva, che coloro, i quali più che mai s'abbandonano a tali piaceri, ben di rado riflettono alle conseguenze d'un uso smisurato di essi, perniciose alla salute ed all'onore, e sagrificano con tanta facilità ad un solo godimento i mezzi per ottenere molti altri e più sublimi beni.

Vero è, che l'abuso d'una cosa non le toglie punto del suo merito; ma qualora la natura stessa della cosa renda a ciascuno tanto più temibile un tale abuso, quanto più la stima, quanto più spesso o quanto più esclusivamente se ne occupa; allorchè in generale il pericolo in una cosa è maggiore che in un'altra: deve bastar ciò a diminuirne l'inclinazione, molto più ove libera sia la scelta. Ma, lasciato anche a parte l'abuso, le sensazioni violente sono pericolose sempre per le nostre forze e per la nostra sensibilità. Poichè non può aver luogo sensazione violenta senza sforzi e senza scosse violente.

3. Pure se nell'intensità sono i materiali piaceri de' sensi superiori agli altri; cedono per lo contrario nella durata. Nessun violento senso può durare

a lungo. Acchetato che sia il bisogno; cessa ogni aggradevole sensazione. Che se a forza d' artifizio e di non naturali eccitamenti si procurasse di prolungarla; maggiore ne risulterebbe il castigo d' una sicura anticipata nausea ed inevitabile spossatezza. A motivo della dipendenza che hanno tali piaceri dal naturale bisogno; non possono essere goduti quando e quanto si vuole; ma ben di rado e sempre per poco tempo.

Finalmente perdono ogni forza coloro, che troppo di buon' ora, prima che suscettivi ne siano, sono eccitati al godimento, a violenti sensazioni, e principalmente in riguardo d' alcuni piaceri de' raffinati sensi e dello spirito.

4. Non solamente sono più labili e di minor merito degli altri in sè stessi questi piaceri; ma ben anche in riguardo de' loro esterni oggetti. Poichè la maggior parte d' essi esigono una distruzione d' esterni beni; tutti poi un possesso esclusivo. Tutti ci rendono dipendenti da cose, che non sempre sono in poter nostro, l' acquisto e la conservazion delle quali vanno spesso uniti a molte cure, e soggetti sempre ad innumerevoli accidenti. Quindi è pericoloso per la felicità, anche per questo motivo, il lasciarsi vincere da siffatti piaceri, e molto più il promoverne in noi la brama.

5. Esigendo essi una esclusiva proprietà, sono per conseguenza menò socievoli degli altri. Sebbene

possano andare uniti a piaceri socievoli ed anche promuovere e produrre, parte mediatamente e parte immediatamente, socievoli relazioni; non è possibile tuttavia che vi si alimentino, e pienamente vi restino soddisfatte le inclinazioni nostre sociali; se non può il diletto estendersi e comunicarsi sino al grado ed alla varietà essenziale. Concentrandosi essi in chi ne gode, risvegliano bensì brame negli altri, ma non influiscono a contentarli, almeno immediatamente, e spesse fiate sono di tale natura che impossibile rende questo altrui contentamento, per mancanza d'esterni beni. Diventano quindi una sorgente d'invidia, d'odio e delle più violente dissenzioni ed inimicizie.

Mesta e scarsa di sollievo dev'essere necessariamente la vita d'un uomo, che s'abbandona a tale sorta di piaceri, e ch'è per conseguenza meno atto a migliori diletti; anche nel caso, in cui sappia preservarsi dalla smoderatezza, e dagli eccessi, che rendono lo schiavo di siffatti piaceri il più spregevole ed obbrobrioso di tutti gli esseri. Non è maraviglia, se i filosofi, ch'ebbero in gran pregio simili diletti, declamano altamente contro il poco merito della vita (1),

(1) Elvezio parlando de' piaceri della carne dice: „ plaisirs, dont la jouissance seule peut nous faire supporter avec délices le penible fardeau de la vie, et nous consoler du malheur d'être „. De l'esprit disc. 2.

Ma chi ha tutto ciò esaminato con giustezza, non dovrà forse riconoscere la bontà e saggezza del creatore, anche nell' aver fissato tai limiti alle inclinazioni ed attitudini a questi costosi ed insociabili piaceri e tanto dipendenti da beni di fortuna?

§. XVI.

Piaceri de' sensi più raffinati.

Se, omettendosi ciò che concerne la conservazione della vita e l' appagamento de' più molesti bisogni, non si tratta che del puro piacere; il confronto fra i diletti de' sensi più raffinati e gli altri de' più materiali, risulta assai più vantaggioso per i primi.

1. Poichè le dolci impressioni degli occhi e dell' udito non solo sono più durevoli, senza portare indebolimento e noja; ma per lo più possono essere ripetute ad arbitrio nella rimembranza, e sovente anche subito dopo il primo godimento. Quanto atti non sono a procurar diletto ad altri, ed a noi stessi sommo sollievo, mediante una viva descrizione o un esatto racconto? Quanto meglio non è speso il denaro o la fatica nel procurarci la conoscenza di persone distinte, o la veduta di deliziosi contorni e di scelti naturali o artificiali prodotti, di quel che sia in un pranzo? Trovandoci ammalati, o in avanzata età, incapaci in som-

ma di materiali diletti, stilla tuttavia per noi ristoro da quest'altra sempre inesausta sorgente.

2. E non può fors' anche esser vivo, sino a rendere estatico, il piacere che destasi all' aspetto d'una campagna adorna delle moltiplici variate bellezze della natura, d'una spaziosa veduta, o d'un'immensa cascata d'acque? E la musica, il canto qual forza non hanno su di noi?

3. E qual vantaggio non è quello di poter riunire tali diletti a migliaja, senza che l'uno rechi il menomo pregiudizio all'altro? Qual vantaggio per la nostra libertà ed indipendenza, per la nostra filantropia, se possiamo giugnere a dirigere le nostre tendenze al piacere, almeno per quanto libere sono, a queste moltiplici, semplici, perenni sorgenti di diletto?

4. Quanto al mantenimento delle forze intellettuali, e della loro più essenziale occupazione, per le quali tanto pericolosi sono i materiali diletti, sono quest'altri invece non solo innocenti; ma anzi vantaggiosi. Poichè le idee più istruttive e varioformi nascono in noi dalle impressioni degli esterni più raffinati sensi. In esse mostransi all'intelletto le proporzioni della simetria e di regolate combinazioni; proporzioni tanto importanti in ogni sistema. Per questo appunto si può ammettere, che la sensibilità ed inclinazione pei diletti de' sensi più raffinati sia più utile alla formazione del sentimento morale di quel che la dipendenza da materiali voglie.

Certo è tuttavia che anche in questi è necessaria la scelta degli oggetti e la moderazione, onde non abbiano a riuscir dannosi.

§. XVII.

Piaceri dell'intelletto e della fantasia

Anche ne' piaceri della fantasia sono un gran vantaggio l'immensa loro estensione e la varietà. Può essere oggetto della medesima non solo tutto ciò che fu, ch'è e che sarà per essere aggradevole; ma ben anche molte cose, che sono in realtà spiacevoli, terribili, spaventose, possono diventar gradite nell'imaginazione; poichè non si limitano gli effetti della fantasia nella rimembranza e previdenza di cose reali; ma può vagar essa in un regno immenso di cose possibili, e crear ivi, fabbricare e distruggere ad arbitrio. Quindi in tale specie di piaceri non può mancar l'affluenza, nè v'ha pericolo che l'uniformità ci stanchi.

Ma di più è questo in generale il più facile di tutti i piaceri, come quello che può dall'anima sola esserci procurato senza l'ajuto d'esterni oggetti. Per la stessa ragione è anche fra tutti quello che meno ci rende schiavi d'esterne cose, e che minor pregiudizio reca alla nostra indipendenza. Un piacere, che in ogni tempo, in ogni luogo, in una selva, in prigione, può rinvenirsi ad essere goduto.

Può essere utile anche alle perfezioni morali, in quanto che vi si trova essenzialmente ciò che in realtà i sensi non ravvisano.

Ma possono d'altronde essere dannosi i diletti della fantasia col renderci troppo indifferenti verso il mondo reale, verso le cose e le persone, dalle quali siamo circondati e col destare in noi brame, che non possono essere contentate senza gran danno. Il permettere un corso disordinato a tali diletti può renderci romanzeschi, fanatici, insociabili, solitarj, visionarj, inattivi ed imprudenti.

È necessario che la fantasia sia accompagnata sempre dalla ragione e sempre illustrata dall'intelletto. Sarà in tal modo aumentato anche il piacere che immediatamente procede dalla forza intellettuale; poichè la dilucidazione, il perfezionamento e la rettificazione delle nostre idee produce in noi un piacere de' più veementi; un piacere il quale, più che la maggior parte degli altri, penetra nel più intimo e l'occupa interamente.

Che se l'intelletto dev'essere la parte che regge l'umana natura; se il tutto s'aggira sulla conoscenza della verità e sull'amor della stessa; se da un solo retto o falso giudizio può dipendere la salute o la rovina d'un'intera nazione; se la forza intellettuale è la più pura essenza dell'anima, quella che, in mezzo a mille alterazioni e cangiamenti, rimane sempre fra le cose nostre la più sicura; quanto importanti, quanto

utili per la felicità non devon essere que' piaceri, che tanto essenzialmente combinano con la perfezione dell'intelletto?

Il vantaggio d'essere indipendenti dagli esterni oggetti, e di poter essere goduti in ogni tempo non vi si trova per verità cotanto esteso; però vi è sempre in grado maggiore assai, che fra quelli de' sensi esterni. Se non possiamo occupare piacevolmente e dirigere le riflessioni nostre ove più ci aggrada, senza l'ajuto d'esterni oggetti, possiamo però offerir loro anche nella solitudine, ed in mezzo all'oscurità, materia bastante, nelle idee della rimembranza e della fantasia.

Ma questi piaceri dell'intelletto possono anch'essi andar soggetti ad imperfezioni e pericoli. Non dura lungamente il piacere; gli succede anzi pena ed umiliazione ove la scoperta che ci rendea esultanti, dopo migliore esame, trovisi men vera, meno certa, o men nuova e meno importante. Oltre di che scopresi, ad ogni dilucidazione del nostro intelletto, sempre maggior mancanza in noi di cognizioni, imperfezione sempre maggiore nelle nostre conoscenze e nelle supposte convinzioni. Finalmente può succedere al limitato umano intelletto che, mentre di troppo s'abbandona e si applica ad oggetti che interamente lo occupano con la loro grandezza e difficoltà, trascuri altre cognizioni più essenziali nelle relazioni nostre, e più necessarie al compimento de' doveri di padre, di sposo, d'amico e di buon cittadino.

Quindi anche qui sono sempre qualità essenziali, la scelta, l'ordine, la moderazione, ed ha luogo anche qui la massima: *tutto a suo tempo.*

§. XVIII.

Diletti morali e religiosi.

Un piacere il cui oggetto è in poter nostro più di qualunque altro ed in modo tale da non potersi temere che tolto esser ci possa; un piacere che non solo combina con gli altri naturali diletti, ma anzi ne purifica e ne sublima il godimento; un piacere che non è seguito mai da noja o pentimento, la cui stessa rimembranza è la più potente inclinazione al bene; un piacere, in cui conviene la natura intera, al quale può prender parte ogni anima la più pura e la stessa divinità, un tal piacere dev' essere necessariamente il più puro, il più perfetto, il più distinto ed il più durevole.

Tale è il diletto che ci procura la conoscenza della giustezza de' sensi nostri e delle nostre azioni, il piacere che risulta da un cuore innocente e benefico. Certamente non affatto perfetto e puro, sinchè ci resti a combattere contro passioni, debolezze ed errori.

Nullameno egli è più dolce e benefico sempre di quel che esser possano quelli, che procurati ci sono

dalla natura fisica e dall'arte dell'intendimento e della fantasia.

Se l'azion nostra fu buona in sè stessa, giusta nelle sue mire, e saggia per quanto ci sembra nella sua direzione e nella sua condotta; non potranno mai neppure le cattive conseguenze, per quanto ci spiacciano in sè stesse, toglierci il contento d'aver agito rettamente, e d'essere stati fedeli al dover nostro.

Quanto più costantemente ci dice l'intelletto ed il cuore: tale era il nostro dovere, così dovevamo agire, e così agiremmo sempre in simil caso: tanto meno potrà essere turbato da cattivo successo il piacere che ne reca la fondata nostra virtù. *Impavidum ferient ruinae.* Chè se possibile fosse mai, che proteggessero gli Dei il trionfo dell'ingiustizia; più felice sarebbe Catone ingiustamente oppresso, di quello che essere lo possano tali ingiusti Dei.

Ma anche un'anima giusta benchè meno vigorosa può trovare sollievo e godere secondando il morale diletto, nel riflettere che le rette azioni sono però per lo più seguite da benefici effetti. Se noi determinatamente prestiamo soccorso a' bisognosi, sollievo agli oppressi, istruzione agl'indotti ne' loro doveri; certo è che d'ordinario avremo la soddisfazione di vederne buone conseguenze.

E più di quello che imaginar possiamo, sono sperabili tali liete conseguenze per parte del saggissimo reggitor del tutto, il quale accanto all'inclinazione

che abbiamo per la nostra felicità, ha collocata la tendenza all' amorevolezza.

Appartiene ai piaceri morali anche il contento, che proviamo al ravvisare le morali altrui perfezioni; e già è noto ad ogni anima amorevole, che ciò ha per noi un gran merito non solo immediatamente, ma ben anche mediante l' aumento di brame, che c' inspira pel conseguimento delle stesse perfezioni.

Una specie di piaceri morali, e senza dubbio assai distinti e tali che innamorano, sono anche le liete sensazioni procedenti da idee religiose, da un divoto, amoroso trattenimento d' un' anima col pensiero in Dio, o per usare l' espressione della sensazione più veemente, dall' unione con Dio.

Se l' aspetto, o anche l' idea sola d' un uomo costantemente benefico è un trattenimento cotanto consolante; se l' esame d' un' opera distinta ci porta a riflettere sull' umano ingegno, e se questo può dirsi un passaggio da cosa piacevole ad altra egualmente aggradevole; se il generoso giovanetto segue con dolce entusiasmo l' uomo grande, dicendo fra se: questi è la mia guida, il mio direttore, m' è d' uopo seguirlo; se l' amoroso riconoscente figlio sente la tenerezza del padre, lo abbraccia con trasporto, e trova che il mondo intero non è per lui ciò che gli è un tal padre; quai dolci sensi non dee provare un' anima, allorchè sollevando le sue idee, sublimando i suoi pensieri, ammira l' essere degli esseri, il compendio

d'ogni perfezione, il padre degli spiriti, l'intelligenza ch'è tutta luce, che comprende ogni eterno bene, la sorgente d'ogni diletto?

S'è sincero e non forzato un tale entusiasmo, s'è animato dall'idea che la sola saggia ed attiva amorevolezza può renderci rassomiglianti e piacevoli alla divinità: beato l'uomo ch'è suscettivo di tali piaceri! Non vi sarà tempesta che sia per abbattere il suo coraggio, non turbine che sia per alterare la sua ilarità. Sarà per lui la terra un paradiso, e la fede di chi vacilla sarà rinforzata per opera sua.

§. XIX.

Piaceri socievoli.

La maggior parte de' più distinti morali nostri diletti si riferiscono alle nostre tendenze verso altri uomini; quindi non possiamo goderne se non uniti con essi. E la maggior parte delle altre piacevoli sensazioni, o almeno quelle che per ogni ragione sono le più pregevoli, vengono rinforzate o prolungate col farne parte agli altri. Tutti poi questi piaceri sublimansi e si nobilitano col goderne in comunione.

La felicità dell'uomo, i cui naturali istinti sieno già sviluppati, è talmente avvincolata alla sociabilità, che per rendersi egli comunicabile e compartecipe, ove

gli mancano oggetti adatti, accorda anima agli esseri insensibili, e ragiona con essi.

Ma se ravvisa un altr' uomo, l' aspetto del quale annunci egual bisogno di rendersi comunicabile, e tale che inspiri confidenza; un oggetto i cui sensi sieno sempre nuovi tratti di bontà, d' amicizia, di perfezione, talchè conosca di potere senza riserva deporre i suoi dubbj, i suoi timori, le sue debolezze, senza tema d'essere disprezzato; i suoi diletti, le sue lusinghe senza paura d'essere invidiato; un oggetto che ami in lui non lo stato, non la fortuna; ma lui solo, col quale s' occupi insieme per grandiose mire: che diventano i diletti egoistici, solleticanti l'esterno senso, o gli allettamenti dell' avidità, della grandiosità, dell' orgoglio, in confronto di queste incomparabili dolcezze?

Che se a tali contentezze d' amichevole unione aggiugnesi un deciso amore, ed a questo il contento di divenir padre o madre; quanto immensamente maggiore non diventa la felicità dell' uomo socievole, in confronto di quella di chi non lo sia?

Certamente anche queste relazioni hanno le particolari loro sofferenze, i loro pesi. D' altronde un vincolo fra persone discordi ne' modi di pensare e di sentire dev' essere un tormento tanto maggiore, quanto è più moltiforme ed importante l' interesse, che le unisce.

Ma siccome, secondo le regole della prudenza e della giustizia, non possono sussistere questi vincoli ed

aver durata; così gli uomini di buon senso trovano sempre facili mezzi, per rendere sopportabili i necessarj incomodi della famigliare società; trovano anzi anche in essi, e principalmente in tali vincoli, vantaggi inestimabili per l'esercizio e per la conservazione della virtù; quindi mediate ed immediate incomparabili sorgenti di contentezza. L' interesse comune fra i membri d'una famiglia fissa una tale reciproca confidenza, che non può avere luogo, in senso tanto completo, neppure fra saggi e buoni uomini. Lo stesso importante e durevole interesse desta e mantiene la tendenza a rendersi reciprocamente piacevoli, a deporre le idee insociabili, e ad uniformare, un po' alla volta, la differenza nel modo di pensare. Ella è cosa certa e provata da giornaliera sperienza, che molti uomini, divenuti buoni sotto il peso d' un vincolo famigliare, divennero poi assai utili membri della società in grande, quali è verosimile non sarebbero diventati altrimenti. Alcuni potrebbero forse peggiorare in egual caso; ma il primo effetto è il più proprio, il più naturale. Ove esista buon animo, anche l' abitudine rende sopportabile il resto.

E quale ricompensa ai maggiori naturali incomodi del matrimonio non sono i figli, ai quali può estendersi con tanta libertà la giornaliera nostra amorevolezza, dai quali vedesi tanto amato un padre, e ne' quali vede protratta la sua esistenza, i suoi piaceri, le sue speranze anche dopo morte? Piaceri

e speranze, ai quali hanno parte non meno anche quelli, che con eguale zelo e fatica s' occupano per l'istruzione de' figli altrui, o in generale pel miglioramento dell'umana specie; piaceri che giungono certamente a grado più sublime di quelli di coloro che, nella famigliare società, non sieguono che egoistici diletti.

Ma più felice è assai la sorte di chi, dotato di buon carattere, non meno che l'inseparabile sua compagna, trovasi padre di figli sani e che si vanno regolarmente sviluppando.

Se l'umana felicità vien cotanto alimentata dalla sociabilità, e s'è pur vero che questa soffra mille ostacoli nelle dissenzioni fra gli uomini, a motivo delle differenti opinioni e quistioni religiose e politiche; non sarebbe cosa assai saggia e benefica, se almeno i migliori uomini o quelli suscettivi di miglioramento, ad onta di tali dissenzioni, procurassero con ogni impegno di ravvicinarsi?

Basterebbe incominciare a riguardarsi reciprocamente con più attenta amorevolezza, deposti gli ereditati insocievoli pregiudizj; basterebbe avvezzarsi a stimare soprattutto l'uomo nell'uomo, e ad amar nel buon uomo il fratello, qualunque siasi il suo pensare religioso e politico; basterebbe occuparsi nel moderare la tendenza degli uomini a' piaceri de' sensi, e nel destare e sublimare il loro gusto pei diletti dello spirito e che, con virtuoso disinteresse, combinassimo

in saggia unione per cooperare al miglioramento ed alla felicità del genere umano.

Peccato che sia troppo vero il proverbio, che anche là ove a Dio un tempio erigesi, il diavolo vuol avere il suo altare.

§. XX.

Veri beni, beni apparenti, sommo bene. Ricerche più estese sulla scambievole dipendenza fra il volere e l'intelletto.

Se vogliamo ora osservare e giudicare gli oggetti a norma delle massime dilucidate finora e stabilite; se vogliamo privarli di quelle qualità non reali ma ideate e supposte dalla nostra fantasia; quante alterazioni non succederebbero nell'idea del merito loro, ed in quelle del bene e del male?

Se calcolar volessimo fra 'l numero de' beni tutto ciò, che, in qualche modo, cagioni diletto ad alcuni uomini; non rimarrebbe oggetto forse che a tal classe ridurre non si potesse; ma dall'altra parte, in egual senso non vi sarebbe cosa, che non si potesse calcolare fra mali. Sicchè vacillando in tal modo, queste importanti idee si confonderebbero reciprocamente.

Ma se *bene* chiamar vogliamo soltanto ciò, che rende necessariamente ogni uomo più contento e più

lieto; quale fra gli esterni oggetti meritar potrebbe con sicurezza un tal nome? Non già le ricchezze, non l'onore, non il potere, anzi neppure la stessa amicizia, nè la sanità. Così l'intesero gli Stoici, i quali non voleano che si chiamasse *bene*, se non ciò che aumenta le intime perfezioni dell'uomo, e l'accordo con la natura in ogni circostanza.

Ma non combina con l'umano intendimento, nè coll'uso comune delle espressioni l'adottare la prima troppo estesa, nè queste troppo limitate idee de'beni e de'mali. È giusto che *bene* si chiami tutto ciò che in sè, cioè coi naturali e proprj effetti, procura all'uomo piuttosto aggradevole che spiacevole sensazione. A norma di tale idea, almeno la sanità, l'amore, la stima degli altri uomini ed una quantità d'altre esterne relazioni potranno calcolarsi fra i beni; siccome le infermità, l'odio altrui, l'altrui disprezzo e molte altre cose riputarsi potranno veri mali. Poichè sebbene possa l'uomo aver occasione, fra questi, di perfezionare sè stesso, e motivo fra quelli, di traviamento; sebbene anche questi mali possano talvolta scendere da principj tanto buoni, che li rendano assai piacevoli; tutto ciò non basta però a distruggere l'idea del merito della cosa in se, e per ragione dei naturali suoi effetti.

Tuttavia, per quanto fondate sembrino in totale queste idee, lasciano però sempre qualche equivoco nella precisa assoluta applicazione. Supposto un certe

modo di pensare, una passione, un pericolo o istigazione; è facile il vedere, come possa a questo o quell'uomo essere più sopportabile uno stato di salute cagionevole, che di perfetta sanità; come pure più piacere ad alcuno maggiore quantità, ad alcun altro quantità minore di beni di fortuna.

Quindi il vero merito de' beni esterni non può mai essere calcolato con esattezza, se non combinandoli con un deciso bisogno di farne uso. Ed anche in tal caso è d'uopo calcolare insieme, quanto costare ne debba il possesso (§. XIV.). Poichè tutto ciò non è che bene apparente, o vantaggio ideale più atto a diminuire, che ad aumentare la felicità, e sarebbe sempre meglio lo starne senza. Ma anche lo stimar tali beni in singolar modo potrebbe essere cosa saggia, purchè motivo ne fossero i bisogni della società da sollevarsi, o i vantaggi di lei da promoversi.

Così lo stato medio è d'ordinario migliore per l'uomo, che l'affluenza. Ma chi si trovasse in mezzo al superfluo, o in grandezza può essere egualmente felice, e fors'anche più, purchè possegga il grado maggiore di saggezza necessaria per conseguire la felicità in tale stato. Altra è la saggezza necessaria all'ammalato, per sopportare le sue pene e rendersi utile; altra quella, onde ha d'uopo l'uomo sano, per non abusare delle sue forze e renderle dannose a sè stesso.

Dipende quindi da beni interni il determinare, per ciascun uomo, il vero merito de' beni esterni. Questa

è sempre la conseguenza delle ricerche sulle basi dell'umana felicità. I soli interni beni hanno un merito deciso in sè stessi. Ma qual è, fra i beni interni e le perfezioni dell'uomo, quello che abbia questo assoluto e sommo merito? quale è la cosa, che riputar si debba il sommo bene per gli uomini? Consiste questa nella perfezione dell'intelletto, nelle cognizioni, nella *sapienza*? o nella bontà dell'animo, nella *virtù*?

Fu già osservato nella prima parte di queste ricerche, essere diversi i giudizj degli uomini in questo punto, oppure che lo sembrano per mala intelligenza (§. LIX.); quindi per dilucidare la quistione a dovere, e risolverla con giudizio, è mestieri stabilire dapprima chiare e solide massime fondamentali. Qui non si tratta d'un intelletto dotato d'assoluta e somma perfezione, che in modo il più completo comprenda ogni cognizione. Qui si tratta d'intelletto umano e d'umana volontà; ed è d'uopo determinare l'interno suo merito, per rispetto alla felicità; non quello che ha, o d'aver sembra per gli altri. Ed in questo senso non può consistere la sua perfezione, che nella facilità ed esattezza, con cui conosce ciò ch'è necessario sapersi dall'uomo per essere felice. Egualmente deve qui essere stabilita l'essenziale bontà del volere umano; non quella d'una volontà in riguardo all'altra. Ed in tale senso, si dovrà tanto più chiamar buona la volontà d'un uomo, quanto più si troverà egli contento in essa; quanto meno, dopo d'avere agito,

si troverà soggetto a pentimento. Possede il volere umano questo carattere di bontà, quanto più esattamente si determina, giusta la conoscenza possibilmente migliore della vera proporzione del soggetto con le sue parti fondamentali; poichè non può l'uomo esigere nè bramare di più da sè stesso. Il suo volere dipende necessariamente dalle sue fondamentali tendenze o dalla sua inalterabile natura; ma per ciò che riguarda questo o quest'altro oggetto, non ne dipende, che per mezzo delle idee. E sebbene in generale dipenda necessariamente anche dalle idee, non potendo essere determinato e cangiato che da esse (§. 1.); non dipende però in modo essenziale, da una sola specie d'idee; può anzi essere egualmente determinato da idee parziali ed erronee, che da giuste e perfette. Dice ad ognuno l'intimo senso, essere in qualche modo in poter nostro il rendere dipendente la volontà da queste piuttosto, che da quelle idee. Così pure è noto a ciascuno, come il sapere, il buon giudizio indichi segnali, per conoscere il meglio, il più sicuro.

L'intima conoscenza, l'intimo nostro senso ci dice, se ci siamo determinati a norma d'osservazioni le più diligenti, di ricerche le più esatte, e finalmente a norma d'una convinzione risultante da giuste cognizioni; o se ci siamo abbandonati pazzamente a mal intese impressioni.

Si può quindi a buon conto dedurre da ciò, essere la buona volontà qualche cosa di reale, qualche cosa

ch' è in poter nostro, e che possiamo accrescere e diminuire.

Ma può la volontà seguire la miglior conoscenza, anche nel caso in cui questa non fosse in pari tempo la più forte? Non è ella necessitata la volontà a seguire il maggior impulso? E non risulta chiaro, come la quistione relativa alla preferenza del buon intelletto, o della buona volontà, in riguardo alla propria contentezza, posta una tale dipendenza del volere dall'intelletto, o non è ammissibile, o deve risolversi in favore di quest'ultimo; poichè la perfezione, che ottiene una cosa soltanto dalla perfezione di un' altra, non può rendere quella superiore a questa?

L' analisi non è giunta al suo fine; poichè sappiamo che l' intelletto dipende anch' egli talvolta dalla volontà; quindi si può chiedere di nuovo, se relativamente alla felicità, sia piu dipendente la bontà dell' intelletto da quella del volere, o all' opposto? E tale quistione diventa tanto più importante, quantochè da essa dipende anche il decidere, se il motivo per cui un' idea ha, sul volere d' un uomo, forza maggiore, di quel che portino le qualità di essa, non possa esistere nelle qualità dello stesso volere. Se intelletto e volontà sono cose assolutamente separate; deve l'intima base o il principio della volontà, essere già in sè stesso qualche cosa di deciso e d' assoluto (§. VIII.).

Non potrebbe quindi una volontà, più che un' altra, essere suscettiva di determinarsi per una idea

secondo gl'indizj di verità e di ragionevolezza? E ciò in origine, o in forza d'esercizio? Si vede chiaro, essere qui difficil cosa assai il giugnere, per via di riflessioni, ad investigar qualche cosa di certo, a motivo della difficoltà di distinguere con tal precisione la natura del volere, la causa e l'effetto, l'impulso e l'inclinazione, da poter determinare la reciproca assoluta essenza d'entrambi. Una incertezza è questa che necessariamente procede da ciò che l'analisi tende al fondamento della forza e dell'essenza. Una incertezza, che incontrammo anche nell'analisi sulla libertà (§. VI. nota 4.) e che sempre si ravvisa, ove un po' troppo oltre tentiamo d'innoltrarci.

Neppure fra quella classe d'uomini, che pospongono la verità alla già nota mera apparenza, che trovano la loro compiacenza nel mentire, non è deciso ancora, se l'assoluta loro stima, o la sommissione del loro volere a ciò, che tengono per vero, diventi minore di quello sia negli altri uomini, nel caso in cui cessino le idee accessorie, le quali possono accordare attrattive anche a ciò che non è vero.

Ma un'induzione ipotetica può cavarsi benissimo da siffatta analisi delle idee ed è questa: se una volontà è in sè stessa decisa in modo, che il segnale della verità sia sempre quello, che decide fra due idee d'eguale attrattiva; ciò basterebbe a costituirla un essere essenzialmente migliore, di quello sarebbe se la cosa fosse in contrario; e sarebbe maggiore la sua

perfezione in proporzion del potere di questo segnale sopra di essa. Poichè non può essere contenta e d'accordo con sè stessa, se non combinando sempre col vero. E quanto più giugne a conoscere il vero; tanto più deve piacerle ciò che concorda con esso; non ciò che n' ha una sola apparenza.

È difficile il giudicare d' ogni intima relazione del voler nostro e del nostro intelletto; quanto poi non sarà più difficile il decidere sulle eguali facoltà degli altri? Tuttavia parmi di poter, con ragione, stabilire le seguenti massime.

1. In tutti gli uomini ha l'impronta del vero qualche poter decisivo; quindi tutti gli uomini hanno una proporzionata buona volontà. Se ciò non fosse: non sarebbero neppure capaci di nessuna sorta d' eccitamento morale; nè di conoscere alcun dovere e di dirigersi in conseguenza, siccome vedremo in seguito.

2. Questa sensibilità dell' anima e sommissione all'impronta del vero, o alla propria conoscenza del meglio, è d'uopo sia almeno in potenza ad essere aumentata per questo, perchè il maggior interesse, che ravvisasi nel vero, rende più attenti verso tale impronta, e più a lei sommessi;

Per venir ora alla soluzione della prima quistione, di cui ciò che si disse finora, non fu che una predisposizione; eccola nelle seguenti massime.

1. Per quanto sublimare si voglia il merito della buona volontà; è cosa chiara, che dovrassi accordar

pregio sempre maggiore al buon giudizio e chiaro intelletto, per questo perchè la volontà senza l'intelletto non può avere oggetti, nè la menoma direzione a questi.

2. Per quanto sublime si reputi il merito dell'intelletto; non deve per questo perdere punto del suo pregio la buona volontà. Poichè non solamente diventa buona l'idea soltanto allorquando la volontà la adotta; ma dipende in modo l'intelletto nelle sue operazioni dalla volontà che, supposta una cattiva volontà, anche la perfetta intima conoscenza del bene, ad onta delle eccellenti disposizioni dell'intelletto, riesce sommamente difficile. Trattandosi di cose indifferenti, permette la volontà, che agisca l'intelletto a suo talento ed a norma delle naturali sue leggi e disposizioni; non però così ove trattisi di cose, che alle inclinazioni si oppongano. Del resto non può il volere opporsi alle operazioni dell'intelletto, supposta una chiara verità, ed una piena evidenza. Sebbene secondo il giudizio d'un gran filosofo (1), gli uomini quistionerebbero anche sulle verità geometriche, se non si attenessero, oltre ogni cosa, alle inclinazioni. Certa cosa è, che i giudizj sopra oggetti non chiari e sicuri, dipendono assai dal volere; e molto più ove a stento è d'uopo raccogliere distratti raggi di veri-

(1) Leibnitz, in Malebranche, recherche de la verité. Liv. 4 chap. 2.

tà, e non è possibile ravvisarli, che con somma attenzione, per fissare una decisa apparenza di ragionevolezza; ove non dipenda che da un piccolo giro d'intelletto il perdere tale apparenza, e rendere verosimile il contrario. E non è questo forse quasi sempre il caso, ove trattasi di verità morali, principalmente nell'applicazione? Per questo fu assai volte quasi forzato il volere ad approvare tali verità; e fu la credenza dichiarata un dovere. Oppure fu mostrata la possibilità di convincersi della verità d'una massima, col seguirla ed esercitarla.

3. Se tutto ciò non autorizza a dare la preferenza alla buona volontà sopra il buon intelletto, ed a dichiarar quella il sommo bene dell'uomo; vedesi però chiaramente, come sembri tale e come possa chiamarsi tale, a motivo che la contentezza ed un buon contegno dipendono dalla disposizion del volere. In essa quindi consiste il *finis bonorum* degli antichi, che i moderni chiamano d'ordinario, *sommo bene*.

4. Ma molto più viene dichiarata la volontà *sommo bene*, e preferita al buon intendimento, quanto più ravvisasi da quella dipendente questo, nelle sue decisioni. Quindi molto più da quelli, i quali sono d'opinione, che ad ogni impulso prodotto dall'intelletto, possa la volontà, almeno in origine, e prima d'avere perdute le sue forze, decidersi in un modo o in un altro.

A tali teoriche e disputabili riflessioni n'aggiugnerò un'altra, che sebbene non sia la più filosofica,

sarà nullameno la più utile. Ove l'esperienza ti ha dimostrato, che la tua volontà ti rende migliore, più attivo e più intimamente contento; arrestati ed attienti a ciò, comunque siasi meditazione, esercizio o preghiera; nè te lo impedisca il non conoscere in qual modo opri in te un tale effetto. Se non vedi come intendere si possa, *che Dio opra in noi il volere ed anche l'esecuzione come a lui piace;* nè come possa combinare con ciò il detto degli stoici: *bonam mentem sibi quisque dat;* pensa che l'uomo non intenderà mai tutto; ed essere cosa saggia l'attenersi precipuamente a ciò, di cui possiamo dire con certezza: questo è così, ed è per noi un bene.

CAPITOLO III.

DELLA FELICITÀ DEGLI UOMINI NELLE DIFFERENTI DISPOSIZIONI D'ANIMO E CIRCOSTANZE DI FORTUNA.

§. XXI.

Scopo di questo capitolo.

S'è pur vero, che la felicità dell'uomo dall'esterno suo stato dipenda; ma più ancora dalle interne sue disposizioni: non è possibile che sia felice ognuno in egual grado, essendochè gli uomini sono fra loro tanto differenti di temperamento, d'età, di senso, nel modo di vivere, ne' gradi di coltura e nella posizion loro civile e politica. Ma se poi la felicità sia proporzionata sempre con esattezza a queste esterne differenze; ecco un punto tuttavia incerto.

Pure non potrebbe sembrare cosa indifferente un giudizio giusto o erroneo sul grado e sulla specie di felicità, giusta la differenza delle accennate relazioni. S'è fallace, devono esserlo anche molti giudizj sul contegno degli uomini dipendente dal comune fondamentale istinto alla felicità; deve un tale contegno

sembrare sovente più incomprensibile di quello ch'è in realtà, a motivo che non se ne conosce abbastanza il fondamento, cioè il grado del bene o mal essere. Anche i giudizj relativi alla provvidenza, ed alla perfezione o imperfezione delle generali disposizioni, devono alterarsi per lo stesso motivo, o rendersi più difficili. Finalmente ella è cosa necessaria alla saggezza e rettitudine degli sforzi degli uomini, tendenti a migliorare il destino degli altri coll' aumentarne la contentezza, l'avere possibilmente giuste idee della proporzionale felicità. Che se, anche in riguardo alle ansiose cure che ha ognuno per la felicità propria, è cosa utilissima, che siegua ciascuno ciò ch'è bene per sè, e che se ne contenti, trascurando quello, che nell' ordine naturale non gli conviene, come pur sopportando i mali inevitabili; anche per tale oggetto non sarà inutile l'intrapresa analisi. Certo è che gli uomini rendono difficile sovente la felicità a sè stessi ed agli altri, per questo, perchè non abbastanza distinguono ciò ch'è proprio di ciascuna età, di ciascuno stato e sesso. Se la donna vuol avere la felicità ch'è propria dell' uomo, e questi in contrario invidia i vantaggi e diletti di lei o vuol godersela allegramente come il giovinetto; non v'ha dubbio che, in mezzo a tale scompiglio dell' ordine naturale, deve nascerne un aumento di male.

Ma non è mia mente d'essere prolisso su questo oggetto; bensì d' abbozzarne le basi più essenziali.

Chi amasse un trattato più esteso, l' avrà in Iselin, Ferguson, ed in altri eccellenti scrittori.

§. XXII.

Influenza della forza intellettuale sulla felicità.

Un uomo difettoso d'un senso, viene compianto, e se ne reputa infelice e con ragione; poich' è ogni senso una sorgente d' infinite piacevoli sensazioni, ed un organo, un amminicolo per condurci bene; quindi un uomo ha tanto maggiore attitudine e disposizione alla felicità, quanto più perfetti sono i suoi sensi.

Potrebbe essere combattuta una tale proposizione, se si dovesse ammettere che, nel mondo in generale, o in qualche speciale posizione, sieno gli oggetti spiacevoli in numero maggiore che gli aggradevoli; quindi succedere, per via de' sensi, maggiore o eguale copia di spiacevoli che di piacevoli impressioni. Ma, parlandosi in generale, questa supposizione è già evidentemente falsa, anzi viene più che a sufficienza smentita, e nei casi particolari non si conferma assai sovente.

Siccome però succede sovente, che la mancanza o imperfezione d' un senso produce, non so se naturalmente o in forza d' esercizio, tanto maggior perfezione nelle altre facoltà de' sensi e dell' intelletto; così

è necessaria somma cautela nell' apprezzare, sotto tal punto di vista, le interne basi dell' umana felicità. E siccome le perfezioni, che l'uomo si procurò da sè stesso, gli sono più care e gli recano diletto maggiore, che quelle, nelle quali non ha nessun merito; siccome le prerogative straordinarie sono più gradite in sè stesse, ed anche a motivo dell' ammirazione che destano in altri; ella è cosa chiara come, per la mancanza d' un senso, possa un' altra perfezione, che ne risulti, essere, se non un compiuto, almeno un utile compenso.

Un bene, di cui non abbiamo alcuna idea, non può destare in noi inquiete brame. Chi fu sempre mancante d' un senso, non è possibile che, in forza della sola analogia degli altri, possa farsi una chiara idea delle privazioni, che gli cagiona tale mancanza, per rendersi infelice in mezzo ad inutili brame. Anche l' esempio di quel giovane inglese, il quale, all' età di quindici anni, ottenne la vista, in virtù d' una felice operazione, conferma interamente tutto questo. Non s' era udito mai lagnarsi per una così importante mancanza, anzi dopo ottenuta la vista gli spiaceva d' essere defraudato di certe aggradevoli impressioni che, durante la cecità, provava all' andatura ed alla voce di certa persona da lui amata.

Ma ogni senso è tanto più importante per la nostra felicità, quanto più influir possono gli effetti suoi all' estensione e giustezza delle nostre cognizioni.

Non siamo forse costretti a chiamar mille volte divina quella benefica provvidenza, che dispose per la felicità dell' uomo, ch' egli abbia due organi per la vista, due per l' udito; e pel tatto non solo due mani con molte ingegnose membra; ma ben anche i piedi, onde in mancanza di quelle, com' è noto, molti hanno saputo supplire in varie occasioni?

Quanto dipenda la felicità dalla fantasia, e qual tesoro inestimabile calcolar si possa una vivace ma ordinata e ben diretta fantasia, fu già estesamente osservato. Un uomo di fervida fantasia sarà sempre il creatore o il distruttore della propria felicità, più che un altro. Dotato d' imaginazione passivamente fervida, sarà sempre in potere del caso, e dell' arbitrio degli altri uomini. In generale però sembra, che una singolare fervida fantasia, per rispetto alla felicità, sia più da temersi, che da bramarsi, tanto nella somma sciagura, che nella traboccante fortuna; essendochè nel primo caso porta facilmente alla disperazione, e nel secondo, agli eccessi di giubilo e di brame. Assai utile può essere in mediocre fortuna, per abbellire e sublimare, con le sue idee, un piccolo bene, per essere di sprone all' attività, ove siavi bisogno, e per animare le languenti speranze.

L' uomo leggieri, non atto al meditare profondo, avrà certamente in infiniti casi minore quantità di sensazioni spiacevoli, e maggiore d' aggradevoli, di quello sia l' uomo riflessivo; purchè ai bisogni di quel-

lo supplisca fortuna o il buon animo altrui. Ma se la felicità dipende assai anche da interna grandezza, da forza e sublimità di sensazioni; può allora l'uomo riflessivo, cui il proprio ben essere costa cura e fatica, godere una preminente contentezza; altrimenti sarebbe costretto l'uomo ad invidiare la felicità del canoro augello, non che quella del giglio nel campo.

Nè è cosa ragionevole il dire, che fra due pazzi in grado eguale, l'uno de' quali leggieri e ridente, l'altro cupo e malinconico, sia quello più felice di questo; poichè ogni sorta di pazzia è una declinazione dalla saggezza, la quale è il vero cammino della felicità.

Il leggieri può sembrare più ilare, perchè le sue sensazioni sono superficiali; mentre il riflessivo concentra tutto in sè stesso.

Il leggieri accoglie ogni diletto, che gli si affaccia; ma non sa procurarsene. Non lo rattristano le mancanze, nè le imperfezioni, onde spaventasi il riflessivo. Ma poco riflette anche alle distinte bellezze, alle sorgenti del più intimo diletto, non essendo ben atto a scandagliarle. Molte cose che recano al riflessivo somma pena, sono indifferenti per lui; ma finisce poi per gettarsi in rovina, laddove l'altro sa scansarsene.

Se l'uomo non fosse stato considerato che come una creatura sensibile; potrebb'essere forse tuttavia dubbia cosa, se il leggieri o il riflessivo abbia disposizione maggiore alla felicità. Ma essendo egli invece un esser tale che in natura, a norma della sua per-

spicacia, coopera, dispone ed ordina; un essere cui risultano i piaceri più distinti e durevoli dal senso della propria forza, e dalla conoscenza della sua utile attività; così resta con certezza deciso, essere in lui le disposizioni alla felicità in proporzione delle perfezioni dell'intelletto.

Un intelletto che va a bella posta rintracciando, senza necessità ciò che reca afflizione non è sano ma infermiccio intelletto; nè vi sarà chi proprio lo reputi alla felicità. Ma l'avere pochissima sensibilità, troppa disposizione al brio, unita a mancanza di decisiva profondità (Vol. II. §. CXXXIV.), può produrre le stesse conseguenze della leggerezza. Maggiore sensibilità per le sproporzioni ed imperfezioni può, per lo contrario, produrre gli effetti della riflessione, a motivo che tutto ciò ch'è spiacevole n' esige più assai che le cose aggradevoli. (Vol. I. §. XXIX.).

Il caso d'alcuni uomini pazzi, i quali fra lucidi intervalli si credono più infelici di quello che nel tempo in cui dura la loro pazzia, non può far la menoma prova contro il merito delle perfezioni intellettuali; poichè l'idea appunto della mancanza di tali perfezioni è quella che opprime questi uomini nei lucidi spazj della loro mente.

§. XXIII.

Felicità propria de' diversi temperamenti.

Anche senza seguire qui le idee delle divisioni usate in queste materie, è facile il convincersi della verità delle seguenti riflessioni:

1. Quell'uomo, in cui mostransi grandi idee procedenti da fervido raffinato senso, deve avere in sè tali dominanti brame, che non possano essere appagate con mediocri mezzi. La pubblica ammirazione, il ben pubblico, siccome il disprezzo e le pubbliche sciagure formano l'oggetto che si agita nell'animo suo.

Un destino, che lo tenga di continuo in campo, gli è meno spiacevole d'una inutile tranquillità. Non è facil cosa che un carattere di tal fatta giunga mai ad avvilirsi nè a disperarsi. Celeste immortale felicità sarà la sua ricompensa, se può far tanto d'imprendere l'interesse delle nazioni, dell'umanità, collocandosi al centro d'estesa sfera.

In proporzione, che scende l'anima sua a basso, a privato interesse; cangiasi la sua sublime felicità in quella d'un despota, i piaceri del quale sono amareggiati sempre da odio e tema, e cangiati talvolta in disperazione per un più forte o più felice conquistatore.

2. Gli animi deboli, e quindi timidi, sono felici forse per questo, perchè non si procurano tante esterne inquietudini, quante coloro che arrischiano tutto. Vero è però che soffrono assai a motivo di mal fondato timore. L'uomo timido gode con maggiore trasporto i piccoli diletti, poichè limitate sono le sue esigenze, le sue brame e le sue speranze. Ma per questo appunto lasciasi strascinare più facilmente alla gioja in occasioni importanti, e già preparasi, con gli eccessi, da sè stesso il pentimento. Una straordinaria inaspettata fortuna può renderlo sconcertato, perchè confrontandola col proprio suo merito, gli sembra sproporzionata, e gli fa spavento l'invidia, o qualche impreveduto rovinoso rovescio. La pace dell'animo suo esige in tutto, moderazione e regolatezza; e la sua felicità è in proporzione del senso convincente del suo interno merito e della base inalterabile della propria contentezza, dell'approvazione del cielo, e dell'amore degli uomini dabbene.

L'amicizia è per lui una sorgente di sensazione la più dolce, ed un appoggio principale della sua felicità. Non sono tali le sue pretensioni, che non possa amare moltissimo un amico e stimarlo: sente il bisogno anzi di legarvisi più sodamente che ogni altro. Fortuna per lui se non è sovrano; altrimenti gli sarà d'uopo contentarsi di far la seconda parte, di far il *Claudio*, cioè di servir di coperta agli scellerati, che lo circondano.

3. Gli uomini che hanno un facile e comodo senso di sè stessi, come pure della maggior parte delle altre cose; che sono quindi dominati da aggradevoli sensazioni, sembra debbano avere le più vantaggiose disposizioni alla felicità. Sorride loro l'intera natura; e godono per lo meno ogni sorta di sensibili piaceri di lei, in modo il più puro, il più completo. Possono quindi più facilmente preservarsi dal rintracciare non naturali diletti. Quanto più facile è per essi ogni sorta di varioforme godimento; tanto meno è loro necessario lo sconcertare i piaceri altrui, ed il procurare la propria felicità a costo di quella d'altri. Più facilmente si tranquillano anche nel caso di sinistri eventi. Animati sempre da pura gioja; essendo sempre di buon umore, non sono invidiosi, non maligni, non sospettosi; recano diletto ovunque mettono piede, e trovano così nuova contentezza, nello stesso piacere, che procurano agli altri.

Pure sono in gran copia i mali in questo bel mondo, molti i pericoli onde l'uomo è cinto, e che esigono attenzione e faticose cure. Chi non vi riflette, se non quando n'è già minacciato, non è forse più in grado d'allontanarli. E chi, avvezzo all'affluenza de' beni, viene inaspettatamente colpito da mali, deve certamente soffrirne all'indoppio.

La tendenza a' piaceri de' sensi fa sì, che ben presto si oltrepassino i confini, e che ogni smoderato diletto metta tutto sossopra. La confidenza nella pro-

pria natura individua, in una perfetta sanità fu già cagione, in molti, d'orribile rovina; laddove molti si preservarono avvertiti dal senso della loro debolezza, o dalla minor tendenza alle attrattive del piacere.

Il nobile istinto tendente non tanto al godimento di beni animali; quanto a far bene, come quello che guida l'uomo alla sorgente di sublimi delizie, è il solo che valga a preservarlo da' pericoli, a' quali l'uomo lieto e leggieri va soggetto.

Vezzoso, bollente giovinetto, cura preziosa dell'innocente feconda natura, ogni istante ti reca piaceri; schierasi la folla de' diletti innanzi a te; tutto t'invita a illimitato godimento; non v'ha cosa che t'imponga moderazione e franco da ogni legame aleggi di gioja in gioja; oh potessi ravvisare i mali, che ti aspettano; ti fosse dato di rimirare con orrore la rovina, il disprezzo di sè medesimi, ch'ebbero in premio tanti e tanti, i quali troppo tardi ed inutilmente si pentirono de' loro eccessi! Pensa che in questo istante tutto ti accoglie con benefico volto, e che un'ora sola di seria riflessione può preservarti da varj anni d'irrequieto affanno; possa sovvenirti, che il destino dell'uomo consiste nel cercare la propria felicità non godendo, ma oprando il bene.

4. Il neghittoso flemmatico potrebbe sembrare certamente la più meschina creatura e la meno invidiabile in riguardo alle disposizioni alla felicità; pure, se non si suppone in lui un'estrema fisica debolezza,

avvi ragione di crederlo non solo favorito da negativa felicità, da privazione d' affanno e da contentezza; ma ben anche partecipe de' sublimi diletti proprj dell' attività e del senso d' onore, mediante un oprar lento ma continuo; i quali diletti, in mezzo alla sua moderazione, possono più che non credesi ravvicinarlo allo spirito de' saggi stoici, espresso nel noto: *qui metuit quique cupit nihil.*

§. XXIV.

Felicità delle varie età e dei due differenti sessi.

Se il giudizio di tutti o della maggior parte degli uomini fondato sopra un confuso senso è atto a decidere; deve la possibile umana felicità dipendere in gran parte dalla prudenza, o almeno da una certa predisposizione alla medesima a cominciare dagli anni più giovanili. Che s' ella è così, potrebbe mai essere ragionevole il conchiudere, che gli uomini diminuiscano la loro felicità, rintracciandola con troppo violenti sforzi? Che più felici sarebbero, se spensierati si abbandonassero alle impressioni ed ai dettami della natura? Che, almeno sotto certe relazioni, un docile fanciullesco carattere sia il più proprio a procurarci la felicità, di cui siamo capaci?

Certo è che tutto ciò, ch' è più proprio all' umana felicità trovasi negli anni giovanili, a norma de' seguenti punti:

1. I bisogni del giovane sono pochi in numero ed in estensione; parte perchè d' ordinario non ha a pensare che per sè, ed anche in questo può calcolare sull' ajuto d' altri; parte perchè ignora gran quantità di beni e di mali, che mettono in tumulto le brame e le cure dell' età più avanzata.

2. L' imperfezion della sua penetrazione e la celerità de' suoi giudizj fanno sì che trovi contentezza in oggetti, in persone, che non possono recar piacere se non in chi ha una vista ben poco estesa; mentre l' acutezza, la penetrazione, o l' orgoglio, la vanità, la diffidenza, qualche associazione d' idee ne' medesimi già cresciuti, destano facilmente indifferenza o disprezzo, nausea o avversione.

3. Una ristretta sfera di bisogni e di mezzi, indifferenza e leggerezza non lo espongono neppure a somma quantità d' oltraggi e di sinistri eventi. Prorompe a dir vero più impetuosa la collera; la malinconia mostrasi più decisa con molte altre spiacevoli passioni; ma tanto meno internasi il loro veleno, rode tanto meno il germe della vita, e tanto più breve è la loro durata.

4. Le forze animate, giornalmente crescenti, vigorose e sensibili producono nell' uomo un piacevole sentimento di sè stesso, e facili placide sensazioni

delle cose, che agiscono su di lui. Fanno sì ch' ei goda l' attuale sua felicità, e che meno soffra negli spiacevoli successi, in quantochè meno lo turbano o l' amareggiano spiacevoli esagerate imagini, o rimembranze, che aumentano e peggiorano la sua posizione.

5. È cosa certa, che nella tenera età sono ignote all' uomo varie sorta de' più vivi, de' più distinti diletti, o non ne ha che una nozione molto imperfetta; è cosa certa egualmente che, con la spensieratezza propria di tale età, procura a sè stesso molte sofferenze, dalle quali lo preserva un più maturo raziocinio. Teme e confida talvolta per pura fanciullesca semplicità ed inscienza; fa dipendere la propria contentezza da cose esterne e soffre per lo più per noja. Pure se non procede questa da mancanza di naturale attitudine all' occupazione, trova pronto ripiego nel giuoco e nel facile sonno.

6. Quanto più vicina è l' età dell' uomo alla fanciullezza, tanto più dipende la sua felicità da piccolezze, da cose sensibili e semplici. Al contrario quanto più avvicinasi alla perfetta virilità, tanto più dirigonsi le brame a cose durevoli, utili, grandi, distinte, complicate, reali; ad una continua attività, nella propria sfera. La felicità del vecchio consiste in una gloriosa sicura tranquillità nel centro d' un paese o d' una famiglia circondato da figli e da nepoti resi da lui saggi e felici. Il trovarsi in mezzo a tale

sfera, l' avere un sì brillante prospetto del passato, anche per l' uomo già vicino all' eternità è certamente una graziosa pittura di non ispregevole terrena contentezza; e non già, come vogliono alcuni, una prova, non essere l' uomo destinato ad esser felice per questo perchè il suo fine, cioè la vecchiaja è tanto penosa. Le attrattive di tale pittura, cioè d' un vecchio pieno di merito e felice nel seno della sua famiglia non hanno bisogno d' essere vantate; ma non si deve neppure offuscarle coll' idea d' altro vecchio consapevole d' aver male agito, di non essere più atto ad agire, e di meritare il comune disprezzo. Con ragione esige la natura dal vecchio maggiore saggezza, che nelle altre età, per inspirargli qualche senso di contentezza. Ebbe tempo d' acquistarsene, e la pratica gli riesce meno pesante.

In quanto alle differenze dei due sessi in riguardo alla felicità, si può, in qualche modo, giudicarne dall' organizzazione, dal modo di pensare, dalle occupazioni degli uni e degli altri col confronto dell' organizzazione, del modo di pensare e d' agire delle età differenti. Pure siccome, in mezzo a tali confronti, le principali differenze si ravviseranno forse nelle abitudini, in cose accidentali, piuttosto che procedenti da leggi inalterabili della natura; quindi le differenze più essenziali nella specie o nel grado di felicità, fra i due sessi, non saranno molto distinguibili. Sembra cosa certa, che la natura abbia accordata soddisfa-

zione maggiore alla madre ne' figli, almeno nell' età più tenera.

Giusta ricompensa alle somme sofferenze, che la stessa natura le ha egualmente destinate; ed anche in parte una conseguenza di tali sofferenze (Vol. II. §. LXXX.). In generale è mestieri che il debole sesso compri la sua felicità con la pazienza, più con virtù passiva, che attiva. Ne ha però anche qui una particolare ricompensa, di cui gode sovente, quella di vedersi, mediante un po' d' astuzia, superiore alla forza, e di vincere con poco, cioè con uno sguardo o con una lagrimetta.

§. XXV.

Della felicità secondo le differenze del modo di vivere e delle relazioni politiche.

Anche la felicità degli uomini può ravvisarsi in qualche modo ne' differenti modi di vivere e ne' gradi di civilizzazione, giusta l' analogia dello stato loro morale e delle differenti età. L' indotto selvaggio ha, come il fanciullo, pochi bisogni, e nulla che gl' impedisca di soddisfarli. Le stesse idee dell' avvenire hanno poca influenza su di lui. Sensuali sono i suoi piaceri; il sonno, il giuoco, il tirar d' arco sono i suoi passatempi. La sua libertà, le guerriere sue

geste e gli eventi nella caccia formano tutta la differenza della sua felicità sopra quella del fanciullo. Ma la mancanza di cura per la sua sicurezza, e pel contentamento de' suoi bisogni, fa sì che, come al fanciullo, gli riescano sovente più sensibili i pesi ed i sinistri eventi della vita. E siccome trova il fanciullo governo e cura presso i suoi genitori, come ogni cittadino in ogni stato ben diretto; così si può dire che, almeno in tale aspetto, la posizione del selvaggio sia meno felice di quella di quest' ultimo; molto più poi s' è infruttuoso il suolo ove abita, sicchè difficile gli riesca il raccogliere di che saziar la fame. Una prova decisiva della poca felicità nello stato selvaggio è il difficile incremento della specie, che in esso ravvisasi. Poichè nulla è più chiaro, di quello che dover gli uomini moltiplicare in proporzione del grado del loro ben essere, a meno che non s' oppongano morali impedimenti (1).

Sebbene però tale non sia la felicità de' selvaggi, quale l' imaginarono alcuni, i quali pretesero, essere lo stato di civilizzazione una degenerazione ed un vero allontanamento dalle leggi di natura; è maggiore assai dell' idea che possiamo farcene in noi stessi,

(1) Vero è che molti ostacoli ha la propagazione de' selvaggi per parte de' popoli inciviliti, come le malattie, le guerre, e principalmente l'ignominioso traffico degli schiavi; pure ne ha anche di naturali nel loro modo di vivere.

noi che prescindere non possiamo dal combinarla con gli acquisiti nostri bisogni. Ella è cosa evidente, non esser essi infelici quanto lo imaginiamo, poichè a senso di tutte le nozioni, che ne abbiamo, stimano il loro stato più felice assai di quello degli europei e degli altri colti popoli. Anzi sono forse in maggior numero gli esempi di europei, che avvezzati si sono a vivere fra i selvaggi; e che vi si sono trovati bene; che di selvaggi, i quali siensi volontariamente adattati fra popoli colti.

La seguente descrizione dello stato de' *Californiesi* espressa da un uomo, che per lo spazio di diciassette anni ebbe occasione, come missionario, di conoscere que' popoli, benchè scritta in certo stile d' orazione panegirica, basta a mostrare qual sia la felicità dei selvaggi.

« Sebbene da quanto s' è detto, si vorrà forse conchiudere, essere i Californiesi da calcolarsi fra i più meschini figli d'Adamo; posso assicurare tuttavia, con tutta franchezza, essere essi più felici assai di qualunque colto popolo europeo. Poichè non solo l' abitudine fa sì che dormano saporitamente sulla nuda terra, come può dormire l'europeo nel più morbido letto, e che ogni cosa, per noi la più aspra, si renda per essi facilmente sopportabile; ma è privo in oltre di tutto ciò che rende a' popoli colti pesante e dolorosa la vita. Poichè non ha il selvaggio chi lo accusi, chi lo perseguiti con una lite; non teme che la

tempesta o un' armata devasti il suo campo; che il fuoco metta in cenere la sua casa. Non lo punge l'invidia, la gelosia, la calunnia, la maldicenza, non la tema di perdere i suoi beni, non la persecuzione de' creditori, de' finanzieri, che riscuotono, armata mano, il tributo, il censo, il pedaggio, il testatico, e mille altre gabelle (1) ».

Tale periodo di sviluppo dell' umana natura è quello in cui più che mai è il sesso femminile alla dura condizione di schiavo, e nel quale perde assai la donna anche in riguardo dell' amore e della stima degli stessi suoi figli.

Molto più invidiabile di questo esser dovrebbe senza dubbio lo stato pastorale. Questo è tale che obbligò anche i poeti a darne la più lusinghiera pittura. Diffatti sembra accompagnato da tali e tante vantaggiose circostanze, che difficilmente si riuniscono in nessun altro. Un costante libero godimento dell' intera bella natura, il piacere d' un frequente cangiar di soggiorno, accompagnato tuttavia da ordine sufficente, da leggi bastanti a guarentire le proprietà; il vantaggio di poter contentare più facilmente, ed in modo più perfetto, varj naturali bisogni, fanno sì che tale stato sembrar debba il più proprio almeno per la felicità de' sensi.

---

(1) Nachrichten von Californien. Manheim 1772.

Pure se si considera, che anche in istato di civilizzazione possono godere gli uomini l'aspetto libero dell'intera natura, e la maggior parte più spesso di quello che lo bramano; che anche questo incomparabile diletto riesce più gradito, quanto meno frequente; che la stessa natura abbellita con l'arte offre un lusinghiero aspetto; che anche in questo stato si possono intraprendere viaggi, e che un colto intelletto può raccogliere maggior piacere da un piccolo viaggio, e rinvenire maggior varietà in una ristretta sfera, che il pastore in una più estesa; che l'uomo colto può, in mezzo agli aumentati suoi bisogni, contenersi moderatamente fra la famigliare contentezza, purchè seriamente lo voglia; che le sue proprietà sono meglio assicurate di quelle del pastore; che la girovaga vita di questo va unita a molti inevitabili incomodi: se tutto ciò si esamina, riesce facile il vedere, non esser cosa necessaria all'uomo ragionevole il diventar pastore per essere felice quanto lo può permettere l'umana natura.

Uno de' mali che d'ostacolo può essere alla felicità del pastore e menomarla; che procede anzi da quella cioè dall'abbondanza e dal riposo, è la superstizione. Si estendono e si moltiplicano le idee religiose fra i pastori per molte cause (Vol. II. §. CLI.). Che sebbene la superstizione non andasse naturalmente unita a tale stato; non può più evitarsi, dacchè divenne traffico per coloro, i quali la fomentano, col pretesto

di rimediare ai bisogni. Da principio le malattie degli uomini diedero occasione a ciarlatani ed a sacerdoti impostori di fingersi medici; dopo servirono di scusa quelle della greggia, non che altri imaginati bisogni. Anche fra colti popoli sussistono tuttavia le tracce di tali imposture. Fra l'indotto popolo, e principalmente fra le donne e più che mai fra persone che hanno in cura i bestiami, regna moltissimo una forse più raffinata superstizione, aumentata pur anco dalla frequente notturna solitudine atta per sè stessa a riscaldare moltissimo la fantasia. Da una fantasia riscaldata da tali superstiziose idee, già avvezza in generale ai piaceri della vita, ed a confrontare fra loro diversi gradi di bene e di male ne nascono le spaventose idee della morte, e de' racconti imaginarj e terribili di ciò, che può in seguito avvenire! Quindi il timore straordinario, che hanno della morte alcuni popoli in particolare (1).

Tostochè l'uomo abbandona il primiero suo stato di libertà, e si assoggetta a leggi sociali; procede la sua felicità, più che da ogni altra cosa a lui estranea, dal modo con cui agisce su di lui la forza di esse.

---

(1) Gli abiponesi, popoli del Paraguai, la superstizione de' quali è eccessiva, hanno tale spavento della morte, che non usano neppure più il nome d'un uomo morto. *Mors mortalibus plerisque formidolosa; Abiponibus universis formidolosissima.* Dobrizoper Hist. tom. II.

Ove questa non limiti la libertà, se non quanto lo vuole il suo ed il pubblico bene di tutto lo stato, ove basti un solo ragionevole dubbio a far sì, che non si mettano ostacoli; ove impiegata non sia, che nel proteggere le proprietà, senza limitarle se non quanto lo esige la sicurezza delle medesime; ivi sono presto superati gli ostacoli, che offre un cielo sterile, o un aspro clima, e ne nasce presto ilarità e contentezza. Ma ove tirannide ed oppressione perseguono con le prigioni e coi ferri l'umanità pacifica; non può aver luogo, che tutt' al più qualche diletto animale, ed una felicità della più bassa spensieratezza.

Da quale incertezza accompagnato esser debba il decidere, da idee generali, intorno alle differenti forme di governo, e da' quali più che mai aspettar si debbano tali sciagure; lo hanno mostrato abbastanza le moltiplici relative investigazioni. In una moderata monarchia, o in una ben diretta repubblica avvi il non dubbio vantaggio, che l'idea d'una fondata sicurezza de' beni, e della possibilità di giugnere, con le proprie forze e coll' ingegno, ad avere influenza in ogni cosa, aumenti e sublimi ogni aggradevole senso.

LIBRO QUINTO

INVESTIGAZIONI SULLE BASI NATURALI DEL DIRITTO E DELLA CONOSCENZA DI ESSO.

CAPITOLO I.

BASI GENERALI DEL DIRITTO NELL' UMANA NATURA

§. XXVI.

Introduzione.

Che dalla natura determinato venga l'umano volere non solo col mezzo di ciò, che all'uomo reca piacere e vantaggio individuale; ma ben anche dal concorso e dalla combinazione dell' utile o ben essere altrui; e che quindi a norma di questo doppio riguardo determinate esser debbano le idee fondamentali d'una buona condotta, o d'un contegno conforme alle inalterabili fondamentali leggi di natura; fu già osservato nel primo volume di quest' opera.

Ma in quante differenti maniere possano venir applicate queste fondamentali idee; e come combinarsi

debbano le nozioni fra loro diverse; come svilupparsi l'una dall'altra; come avvincolarsi o riordinarsi; come dedur si debbano da ciò le principali massime fondamentali nel giudizio tanto delle proprie, che delle altrui azioni; ciò rende tuttavia necessarie molte importanti ricerche.

§. XXVII.

Sino a qual punto dipenda il giusto e l'ingiusto dalla volontà superiore.

Se si esaminano le idee fondamentali che hanno gli uomini intorno al *giusto* ed all'*ingiusto*, trovasi che la maggior parte intendono essere *giusto* tutto ciò che può farsi impunemente, perchè non è proibito, o perch'è anzi espressamente permesso ed ordinato nelle leggi, ne' decreti e manifesti di coloro, che quai superiori si riconoscono, cioè quelle persone, all'obbedienza delle quali talvolta inclinati si sentono, più sovente forzati vedonsi dalla propria debolezza in confronto del loro potere. Per cui tengono, essere doveroso tutto ciò che costoro comandano, essere giusto e di vero dritto ciò che permettono, ed ingiusto ciò che proibiscono.

Anche que'medesimi, che ne trattano scientificamente, non approfondano molto di più un sì impor-

tante argomento. Il volere del superiore e legislatore è l'ultima loro base, ed il punto centrico, intorno al quale tutto si aggira.

Pure ella è cosa manifesta, che sebbene ciò possa aver luogo ove trattisi d'alcune parti della giurisprudenza, cioè di dritto positivo; non s'intende però che in tal modo sieno indicate in generale le ultime basi dell'origine e della verità di tale idea. Poichè si può e devesi investigare ancora, se il volere d'un superiore, se le sue leggi sieno rette e giuste, e se in tutto e per tutto sia egli sempre il giusto superiore; se e sino a qual punto a lui appartenga il dritto di comandare e di proibire.

Le spiegazioni di queste affini idee formerebbero tra loro un circolo vizioso, se non se ne investigassero, e non se ne rinvenissero altre basi. Si chiamerebbe *diritto* ciò ch'è conforme alle leggi; *legge* si chiamerebbe la volontà espressa del superiore; e *superiore* si chiamerebbe colui, che ha il diritto di forzare, o di costituir legge il suo volere. Oppure sarebbe mai possibile, che supporre si voglia, essere la forza fisica, il poter materiale, sufficiente a costituire l'essenza d'un superiore? Tale non è certamente l'opinione generale di coloro, che a queste idee appoggiano i loro trattati di giurisprudenza; e non potrebbe d'altronde essere mai opinione ragionevole.

§. XXVIII.

Se dal sentimento morale.

Ma la natura della cosa non che il modo comune d'esprimerla fanno sì, che la maggior parte degli uomini, almeno in certi casi, riconoscano altrove l'idea fondamentale del *giusto* e dell'*ingiusto*. Sentono in sè stessi la necessità d'approvare o di condannare le azioni; e non solo indipendentemente dal giudizio altrui; ma ben anche contro l'altrui parere. Sentono l'impossibilità d'approvare tutto ciò che il superiore fa e chiama *bene*, come pure di trovar meritevole di pena tutto ciò che punisce. Esiste un morale sentimento fondato nella stessa umana natura.

Ma tale *sentimento*, a norma delle anteriori nostre osservazioni (Vol. II.) non è l'effetto d'un senso proprio, o d'una forza fondamentale destinata singolarmente a poter decidere da sè sola e con sicurezza. Potrebbe dirsi piuttosto il risultato della riunione di molte sensazioni fondamentali, che soggiace all'influenza multiforme e potente delle altre nostre idee e combinazioni di esse, anche delle più accidentali. Quindi è impossibile che un' approvazione o disapprovazione, procedente da basi tanto multiformi ed alterabili, sia il sicuro essenziale segno del giu-

sto e dell'ingiusto. Che dovrebbe farsi, nel caso, in cui il senso morale di molti uomini e popoli fosse diverso in ognuno, come benissimo accade assai sovente?

Dovrebbe forse essere deciso il *giusto* ed *ingiusto* dal morale sentimento del più puro, del più incorrotto, del più colto, del più sperimentato uomo; o dalle tendenze e sensazioni del più giusto, del più nobile, del migliore? *Optimi cujusque studia et facta* (1)?

Ella è cosa chiara, che ciò guiderebbe nuovamente allo stesso circolo, in forza della quistione intorno ai segnali per conoscere il più perfetto fra i sensi morali, il più nobile e migliore fra gli uomini. O dovrebb' essere sicuro mezzo, per decidere il *giusto*, quel solo sentimento, in cui combinano tutti gli uomini? Quantunque non fosse a temersi, che siffatto sentimento per sè solo non sia per guidar tutti in errore; ella è per se cosa chiara, non essere praticabile un tal mezzo; tanto a motivo dell' impossibilità di consultar tutti gli uomini, e della facilità che molti s' illudano, s' ingannino e che difficilmente esistere possa un generale accordo; come anche per questo perchè vedesi come, in troppi casi, siéno assai diversi i giudizj degli uomini, sicchè non si possa abbandonare all' arbitrio di ciascuno il determinare l'idea del giusto. Per questo appunto si avvezzano ben presto gli uomini a non ri-

(1) Cic. Fin. 2. 14.

conoscere il sentimento qual supremo giudice del *giusto* e dell'*ingiusto*.

Certamente più o meno probabile esser deve la giustizia o ingiustizia d'una cosa, in proporzione della quantità degli uomini che combinano nel giudicarla tale. Simile probabilità è conforme alle basi generali della verità e dell'errore, e trova conferma nell'esperienza. Ma resta fra limiti della probabilità; e trovansi più sublimi basi, alle quali è costretta cedere. Ne sia un esempio l'opinione in altri tempi affatto generale, ed ora, coll'appoggio d'inconcussi principj, da tutti rigettata almeno in teoria, che la nascita costituisca schiavo un uomo.

Del resto da ciò devesi dedurre bensì, che il sentimento morale non può essere un generale e sicuro fondamento del *retto;* non però, che non possa, in certi casi, guidar gli uomini e forse meglio ch'altri fondamenti. Molto meno poi che non si possa punto calcolare su di esso e che, in mancanza d'altri decisivi principj, sia meglio l'agir contro senso, che il secondarlo. Tale conseguenza sarebbe erronea anche qualora il senso morale non si fondasse, che nell'educazione e sull'autorità del legislatore. Poichè tali principj saranno migliori sempre, che le fortuite brame sensuali d'un uomo senza sperienza. Hanno, se non altro, la presunzione in loro favore.

Ma posto che i sentimenti, che c'inducono ad approvare o disapprovare le azioni, procedano in ori-

gine, almeno in parte, da sagge benefiche disposizioni della natura, cioè dalla partecipazione a ciò ch'è ad altri aggradevole o spiacevole, utile o dannoso, ed alla stima per la verità, per la giustizia e per la perfezione (Vol. II. §. 10.); allora un imprudente disprezzo del sentimento, che proviamo fra morali oggetti, sarebbe disprezzo delle leggi di natura opposto all'ultimo essenziale principio dell'idea d'un saggio contegno.

§. XXIX.

Giusto chiamasi ed è tutto ciò, che combina con le inalterabili proprietà della natura.

S'è pur vero che arbitraria cosa, o dipendente dal caso e da pregiudizj non sia il diritto: se idee essenziali inalterabili devono condurre a riconoscerlo; è d'uopo che abbiano queste il loro fondamento in natura, nelle inalterabili proprietà della cosa. In un fondamento di tal fatta convennero sempre, già da molto tempo, la maggior parte degli uomini; e convenir si deve, in virtù dell'accordo e dell'immutabilità delle morali sensazioni.

In questo senso anche il dire, che il *giusto* risulta dall'accordo con le leggi, prenderebbe tutt'altro aspetto, purchè s'intendano le leggi naturali. Ma siccome

in molte fra le stesse diverse scienze morali, si ricorre alle leggi di natura; così è mestieri prima di tutto rendere chiara l'espressione, per avere sicurezza d'essere in conoscenza di causa quando si giudica giusto ciò che concorda con le leggi di natura.

Nel significato più generale, una legge vuol dire, *necessaria coerenza*, oppure *principio indicante una tale coerenza;* l'indicazione di ciò che necessariamente succede e succeder deve. Così si danno,

1. Tanto nel fisico, quanto nello spirito, varie necessarie coerenze e relazioni, o leggi naturali, che noi con tutta la forza nostra, ad onta di qualunque idea o decisione che in noi fosse per nascere, non potremmo distruggere nè alterare, e queste chiamansi leggi fisiche. Tali sono le comuni leggi del moto, della gravità, dell' elasticità, dell' irritabilità e della sensibilità nell' organizzazione animale, e tali sono anche le determinazioni nostre assolutamente inalterabili procedenti dalle impressioni de' sensi, da rimembranze, da giudizj e da sperienze. A motivo di questa fisica, assoluta necessità, indipendente affatto dal voler nostro, non può combinare il nostro intelletto idee, o qualità che involvano contraddizione; non può ammettere come cosa vera quella che tale non riconosce; non possiamo trovar convinzione, ove e sintantochè temiamo che esista errore; come neppure possiamo dubitare ove ravvisiamo la verità manifesta. In quella stessa maniera che non possiamo

vedere o udire a nostro piacimento, obbliare o non obbliare. Ciò che succede in forza di leggi naturali da noi indipendenti; ciò che noi facciamo o soffriamo, in conseguenza di esse, non può esserci attribuito a carico; altrimenti un tale giudizio colpirebbe non noi, ma l' autore della natura. Chè s' egli non ha errato, non può considerarsi neppure in noi un difetto il necessario nostro contegno. E quantunque un tale fisico necessario andamento dovesse renderci, ad altri, spiacevoli ed odiosi; si potrà sempre sostenere, che sebbene non possa dirsi assolutamente buono, sebbene non si possa mostrare come esempio di perfezione: non può considerarsi però neppure come difetto, o mancamento. L' esigere l' impossibile non è ragionevole cosa, nè giusta; ma è pazzia.

2. Che tali fisiche leggi abbiano influenza anche sul voler nostro: ella è cosa affatto manifesta. Ma la volontà può venire determinata in varie guise; per mezzo della propria sensazione, cioè dell' impressione d' oggetto presente, o per mezzo dell' idea di ciò ch' è assente, per mezzo delle idee vere e delle idee false; di perfetta e d' imperfetta conoscenza.

Su di ciò fondasi la facoltà di scegliere, o il libero arbitrio, l' attitudine a scegliere una fra molte idee attraenti ed eccitanti, e ad abbandonarvisi. Tale potere chiamasi libertà, in quantochè si determina a norma di chiare idee dell' intelletto riflessivo. Questa libertà e le conseguenze che ne risultano sono l' essenziale

costitutivo della morale nostra natura: a lei tutte le idee e le leggi morali si riferiscono, le quali contengono ciò, che diventa poi necessario, nella volontà, mediante la possibile miglior conoscenza. Fondansi quindi in pari tempo sulla *libertà* e sulla *necessità*.

3. Anche il volere ha l'inalterabile sua natura; proprietà che noi non possiamo punto variare ad onta di tutte le nostre idee e di tutti gli sforzi. In forza dell'amor proprio, noi vogliamo, con necessità inalterabile, ogni nostro ben essere particolare; nè v'ha ragionamento, non riguardo, non comando che distruggere possa tal legge fondamentale. Così avvi un'altra legge di natura, onde nessun uomo può sottraersi interamente, la quale ci sforza a prendere qualche parte ne' beni e ne' mali altrui. In ragione di tali inalterabili leggi di natura ne nascono tutte le brame e le avversioni. Quanto più una cosa sembra combinare con quelle, tanto maggior compiacenza desta in noi, e ci sembra buona; ciò che in realtà vi è conforme, lo è egualmente alla natura nostra, ed è un bene per noi. Noi confrontiamo le differenti cose, che ci allettano col grado di conformità che hanno con queste fondamentali tendenze. Ciò che, in certe circostanze, ci sembra combinare di più in ogni aspetto, ottiene ogni nostra approvazione; e riputiamo ciò cosa retta, cosa ottima. Però in modo accidentale, in quantochè l'idea può riferirsi ad un' erronea apparenza, onde l'intelletto può liberarsi. Ma vi sono certe cose, che

teniamo giuste per intima necessità; allorquando anche l'intelletto è forzato dall'evidenza della verità, o dalla conoscenza del nostro meglio comprovato da principj preponderanti, a riputar retta l'idea della cosa, tanto quanto è forzata la volontà a bramare tal cosa come buona; ed ecco la morale necessità; quindi ogni giusta prova di relazione d'una nostra azione libera con tali inalterabili fondamentali leggi della nostra natura è, o contiene una moral legge naturale.

4 Affine di determinare sempre meglio, e mettere in piena luce questa specie di necessità; si ammetta non potersi sostenere una assoluta necessità indipendente dal libero nostro contegno, per parte dell'intelletto, nello scegliere questa o quella cognizione come giusta; siccome neppure nella volontà nel seguirla e darle esecuzione, posto che scelta sia. Ella è cosa certa e nota abbastanza, che l'operazione dell'intelletto può essere impedita da ignoranza e da errore, quindi anche da inerzia e da leggerezza; e quella della volontà da attrattive ed inclinazioni opposte; di modo che l'intelletto può in questo senso far resistenza al vero, e la volontà può resistere al *giusto*, al *meglio*. Ed è cosa certa, che se le idee erronee e le tendenze dirette a beni apparenti sono le più forti; l'uomo è costretto da una specie di necessità ad abbandonarvisi, e ad agire in conseguenza.

Ma per quanto imponente sembrar possa il poter dell'errore e la necessità di seguirlo in certe circo-

stanze; non potrà giugner mai ad essere simile alla forza del vero. L'errore non ha in sè realtà essenziale; il suo opposto non solo può essere, ma è realmente. Non può quindi per sua natura essere tanto generalmente durevole, quanto la giusta, retta conoscenza proporzionata alla forza intellettuale. Il modo di pensar giusto e retto è in totale sempre il migliore, il regolare. L'errore, non avendo fondamento nella natura dell'oggetto, nè nell'essenza della forza intellettuale, dipende soltanto da accidentali ostacoli, e da restrizioni della forza intellettuale; non può considerarsi che come essere accidentale, una eccezione, che non distrugge mai ciò ch'è in natura nè la regola fondamentale. La verità può restare sconosciuta, mal ravvisata, obbliata, ma non distrutta; quindi la volontà siegue l'errore non con la stessa necessità, con cui siegue il vero; per questo perchè quello è più accidentale ed alterabile di questo; ma la verità, posto che venga riconosciuta, ha sulla stessa volontà un maggior potere dell'errore. Qualora fra lo scompiglio, e la confusion delle idee, si lasci vincer da questo; non ne concepisce stima, siccome per la verità, per idee nelle quali o mostrasi tosto l'impossibilità d'errare, o che accompagnate sono dalla conoscenza delle diligenti nostre investigazioni e d'una per noi sufficiente apparenza.

Ciò mostrasi non sôlo per la maggior decisione pel più animato coraggio, per la più ferma costanza

che si ravvisa quando tale miglior cognizione abbia indotta la volontà alla scelta; ma apparisce la stima pel vero anche in que' casi, ne' quali il volere gli fa resistenza, e ciò appunto nell' angustia che palesa in tale occasione. E già in mezzo al pentimento, con qual calore non s' inveisce contro l' errore? Qual umile profondo omaggio non si presta alla scopertasi verità? E come potrebbe l'uomo non prescegliere, non preferire la verità; mentre non può che in essa ripromettersi contentamento nelle sue inclinazioni; mentre l' errore, appena si manifesta, non può più sostenersi neppure nell' imaginazione?

Quindi la verità, ossia ciò che porta l' impronta del meglio, d' una certissima cognizione, ha sul voler nostro un singolare potere, in virtù del quale, sente la volontà essere ora con maggiore ora con minore forza limitata la sua facoltà di scegliere, e legata più di quello che lo sembra dalle idee attraenti, che pur lasciano tuttavia supposizion d' errore, e tale limitazione d' arbitrio successa in questo senso chiamasi *obbligo*. E ciò, cui si riferisce l' obbligo, chiamasi *Dovere*.

5. Questa limitazione e morale necessità non toglie però la vera libertà, quella libertà che abbia un merito morale, un merito portante perfezione di spirito, ed aumento di felicità. Poichè tale libertà consiste appunto nella facoltà di seguire, senza ostacolo, le giuste cognizioni, e scegliere il meglio. Chi è do-

minato da passioni, è privo di tale libertà; è intimamente schiavo in sè stesso, schiavo de' proprj pregiudizj e delle sue passioni. Anzi quegli soltanto sentesi limitato, e ristretto, mentre siegue i suoi doveri, il quale non possede interamente questa vera libertà. Il volere perfettamente buono, il quale non vien determinato, che da pura verità, non prova tale restrizione; nell' animo di chi ha tal volere non trovano contrasto fra loro l' inclinazione ed il dovere. Se non avesse avuto mai luogo in lui tale contrasto, e se in virtù della natura sua perfetta, non potesse aver luogo mai; non si avrebbe in vero senso neppure idea di dovere; poichè in forza soltanto d' un' idea accessoria, nasce l' espression di *dovere*, nell' idea d' azioni, nelle quali sia d' uopo far forza all' inclinazione; azioni od omissioni, onde si possa volere ed ottenere l' opposto.

6. A senso di ciò che si è detto, è cosa manifesta, esistere per l' uomo naturali doveri. I suoi doveri, le esigenze delle leggi morali della sua natura, sono i risultati di naturali fisiche leggi, e della singolare dipendenza del volere dalla conoscenza del meglio. Chi volesse contrastare l' esistenza di leggi morali e di doveri, dovrebbe negar l' esistenza di leggi fisiche, l' esistenza di qualità inalterabili in noi, e di naturali disposizioni oppure negar dovrebbe l' esistenza in generale di qualunque siasi verità nelle cognizioni nostre, nelle nostre investigazioni, e ne' giudizj nostri. O dovrebbe in fine imporre ai vocaboli tutt' al-

tro senso da quello, che ottennero dall'uso comune, e dalla riunione delle idee che atti sono ad esprimere.

Tostochè un uomo, anche il più semplice, il più incolto, ha conosciuto per esperienza, che l'intemperanza lo rende ammalato, e che le offese gli meritano e gli attirano da altri reciproche offese ed una immediata inquietudine; conoscerà ben presto anche la necessità d'essere moderato e giusto; e tale sua miglior conoscenza fisserà i limiti alle proprie sue inclinazioni; il suo volere approverà e rispetterà tale restrizione; ogniqualvolta abbia luogo e dominio questa miglior cognizione, e conoscerà allora i suoi doveri.

7. In quella maniera, che dalla natura determinati furono i doveri; così dalla stessa lo furono i diritti: poichè un diritto è una libertà o una possibilità d'agire, appartenente a qualcuno, secondo le leggi morali; un modo d'agire conveniente o almeno a queste leggi non contrario. Quindi in primo luogo ogni dovere è unito sempre ad un diritto; poichè ciò ch'è necessario è anche possibile; ciò che la natura esige dev'essere conveniente e conforme alle sue leggi. Ma in oltre, ove la natura non ci ha prescritto alcun dovere, ove lasciò libero il nostro arbitrio a sensuali e meccaniche attrattive, ci appartiene per natura il diritto, di abbandonarci liberamente a tali eccitamenti, e d'agire a norma delle relative nostre inclinazioni; poichè ove non è restrizione, esiste libertà; nè giusto

sarebbe il volercene privare; poichè non può tenersi cosa buona una non necessaria restrizione di libertà.

8. Le idee finora discusse di *dritto*, di dovere, di obbligo e di leggi sono tra loro in tale relazione avvincolate, che serve l'una a spiegare l'altra, e procede anzi in più modi l'una dall'altra. E secondo che ci siamo abituati a questa o a quella fondamentale idea, riceviamo maggior lume piuttosto da uno che da un altro ordine. Non sarà quindi inutil cosa lo sviluppare qui tali idee in un altro senso, e incominciandosi dall'idea d'obbligo, la spiegheremo giusta la sua etimologia. Si può dire, essere un obbligo od obbligazione, una restrizion d'inclinazioni, e della comune libertà, un intimo vincolo morale *vinculum juris*. Ma il volere con tutte le sue tendenze e decisioni, dirigesi necessariamente a seconda delle idee e sensazioni, quali impulsi e molle a lui essenziali; può quindi essere avvincolato e ristretto anche da pure idee purchè attive in modo preponderante. Sappiamo che anche idee erronee possono avere una preponderante attività; ma il potere di queste non s'esprime col rispettabile nome d'*obbligo* o di *morale necessità*; e tanto meno merita un tal nome in quantochè non ha una base assoluta; ma soltanto relativa. Tutto ciò che determina la volontà, che la muove o la limita, per questo solo perch'è ingannata, perde ogni sua forza, tostochè quella riconosce la cosa nel vero suo essere; quindi l'obbligo si riferisce alla giu-

sta idea d' una cosa, in virtù della quale, è il meglio, che possa venir scelto da chi è obbligato; ossia ciò che meglio combina con le inalterabili basi del suo volere. Ogni segnale di tale obbligo è una legge morale; la cosa per la quale si ha un obbligo, è un dovere; a tutto ciò che non è in opposizione con un obbligo, si ha diritto. Colui la volontà del quale c' impone un obbligo, cioè la cui volontà, posta una giusta conoscenza delle nostre relazioni con lui, è un impulso decisivo a riconoscer qualche cosa come ottima, come la migliore; questo è il nostro superiore; ed è il legittimo superiore, se ha il vero diritto d' esigere obbedienza al suo volere; cioè se egli stesso non agisce contro un obbligo nell' esigere questo; poichè potrebbe essere, che noi riconoscessimo per meglio o come meno male, e che quindi ci trovassimo in morale necessità di adattarsi alla forza, e di prestar obbedienza, ad onta che costui agisca contro i suoi doveri, contro la legittima nostra libertà, e che con la forza sostenga, a nostro danno, il voler suo.

§. XXX.

Dipendenza de' dritti e doveri naturali dal volere divino.

Ma molti opinarono, che non avrebbero luogo diritti o doveri naturali, qualora non esistesse Divinità; che si fondino gli uni e gli altri nel divino volere, e che consistano nell'accordo col medesimo.

Secondo il sistema del Deismo, ella è cosa certa, che se non esistesse divinità, non si darebbe neppur natura, non esisterebbero leggi fisiche, nè morali, e per conseguenza nessun diritto, e nessun dovere. E siccome, a norma appunto de' principj dello stesso sistema, Dio ha disposta la natura in tal modo, perchè lo trovò bene, e perchè così volle qual essere sommamente saggio e buono; così anche tutto ciò, ch'è conforme alla natura delle cose, concorda col volere divino ed in esso è fondato.

Non è da credersi per altro, che quelli i quali non ammettono alcuna Deità non abbiano sufficiente fondamento per riconoscere leggi morali, diritti e doveri. L'opposto è anzi manifesto in ciò che fu osservato nelle relazioni delle leggi morali con le fisiche, e nel modo con cui l'umano intelletto deduce quelle da queste.

Il dire, non potersi imaginar legge, senza che unita vi sia l'idea d'un superiore, non è che esprimere il significato di voci in sè stesse equivoche, e che qui non sono a proposito. Ella è cosa molto usata in filosofia l'imaginar leggi, prescindendo da qualunque accessoria idea d'un superiore; e questo nome usasi d'ordinario per indicare qualche specie di necessità.

Non si tratta qui di decidere, nè ve n'ha bisogno, se un ateista riconosca le leggi medesime d'un retto contegno, e se abbia egual copia di fondamenti ed egualmente forti, che il deista, per l'osservanza di esse. Basta che tutte indifferenti ei non reputi le azioni sue libere; che qual norma decisiva non ravvisi le tendenze de' sensi, non meno, che la cognizione sua migliore delle relazioni con le inalterabili fondamentali sue tendenze. Basta che, nelle migliori sue cognizioni, sia per trovar limiti alle sue brame; di più non esprime l'idea generale di dovere e di obbligazione, di leggi morali e di diritto.

Ma alcuni giunsero a riputar tanto dipendenti le leggi morali dal voler divino, che credettero aver esse in quello l'assoluto ed immediato loro fondamento, per cui si dovrebbe dire, voler Dio un libero andamento della natura, non già perch'è cosa giusta e conforme alla natura della cosa; ma esser giusto ciò, perchè Dio lo vuole. Ammesso un tal principio, ne seguirebbe, che Dio, posta la stessa natura e le stesse relazioni d'una cosa, potrebbe ordinare e ren-

der giusto ciò che le è conforme, come anche ciò che le è contrario, il quale supposto potrebbe diventare utile assai al bugiardo levita avido di dominio, che più non teme le alte grida della ragione; ma tanto opposto all'idea d'un essere per natura saggio e buono, che impossibile sembri, come anche da un sol uomo dotto possa essere ammesso.

Non è per verità esattamente la stessa cosa, il dire, che Dio possa dar leggi a solo motivo di voler esigere obbedienza; poichè potrebbe tale esercizio d'obbedienza riputarsi un bene per la creatura, tanto nell'immediata conoscenza d'aver compito un dovere, quanto nelle sperabili ricompense; e si potrebbe ammettere, che se la cosa ordinata non era necessaria, non era però neppure dannosa.

Ma ella è cosa probabile assai, che neppure tale opinione sia per reggere a severa prova. Primieramente non regge il supposto, che possano darsi azioni, le quali considerate in sè stesse, o nelle naturali loro conseguenze, non sieno nè buone nè cattive, che egualmente combinino con le inalterabili fondamentali proprietà della natura, che col loro opposto. Quantunque a noi che tutte ravvisare non possiamo le conseguenze delle azioni, nè quindi apprezzarne il positivo loro merito, così sembrar potesse; tuttavia ha ogni cosa troppe e troppo estese conseguenze, per poter supporre con fondamento, essere indifferente un'azione, o non contener essa che tanto bene e tan-

to male, quanto ne contiene il suo opposto, tanto per chi agisce, quanto per chiunque altro.

Ma sebbene ammettere si volesse un tale supposto; potrebbe esser mai convenevol cosa per quell'Essere, ch'è la somma bontà e saggezza per natura, il dar leggi, che nessun altro scopo abbiano, fuorchè quello di dar occasione d'esercitar l'obbedienza? E se una tal legge non necessaria in sè stessa, trovasse disubbidienza, invece di rispetto; e se venisse calpestata; come potrebbe difendersi l'autore di essa dal rimprovero d'aver dato occasione a tal disordine senza bisogno, e dall'avere irritato forse e provocato con una legge, la quale non avendo fondamento in sè stessa, dovea sembrare una ingiusta restrizione di libertà e non un sodo ragionevole comando? Si potrebbe mai lodare tale contegno in un padre, o in un maestro? a me non lo sembra.

Ma si dirà forse: Dio ha maggiori diritti sulle sue creature, di quelli d'un padre e d'un precettore. Diritti? e che s'intende con tal nome? Prerogative procedenti dalla forza, simili ai pretesi diritti d'alcuni uomini, che siamo costretti seguire come mali inevitabili, per non soggiacere a peggiori mali che opponendoci ce ne verrebbero? Se Dio è un essere perfettissimo, sommamente buono e saggio; tutte le azioni sue debbono tendere a promuovere il ben essere delle sue creature; poichè la somma sua felicità è già infinita in sè stessa ed immutabile. Che se noi imma-

ginar potessimo azioni quali sorgenti di essa; non potrebbero consistere queste, che in atti benefici, tendenti a felicitare altrui. L' atto benefico, mediante la sua forza di far il bene, offre all' uomo la più piacevole fra le sensazioni, quella della propria perfezione. Sebbene l' onnipotenza non soffra restrizioni; tuttavia un volere il più perfetto rende intimamente impossibile all' essere sommo tutto ciò che non è giusto, che non è saggio, che non è buono. Quindi non è lecito a noi il supporre nella Divinità dei diritti, che s' oppongono all' idea di bontà e di saggezza.

Quanto nociva esser possa l' idea di simili precetti divini affatto arbitrarj, non solo all' amore e rispetto verso Dio, ma ben anche all' esercizio di zelante e pura virtù; anzi anche al giudizio intorno al carattere ed alle azioni degli uomini, e per conseguenza alla filantropia, risulta ben chiaro a chi vi rifletta (1).

Non sarebbe la stessa cosa il dire, che le leggi di Dio contengono sempre fondamento in sè stesse, e non sono mai arbitrarie; ma in tale aspetto forse ravvisare si poterono per questo appunto perchè in modo presentate furono da trovarci l' accennato principio; poichè sebbene, come fu già osservato, le leggi che sembrano arbitrarie ed inutili, non trovino pronta obbedienza come quelle nelle quali si ravvisa la ne-

(1) V. Filosofici aforismi di Plutarco t. 2.

cessità; tuttavia, ove trattisi di leggi divine, può essere molto ben fondata la convinzion generale della saggezza e beneficenza di esse, benchè non possiamo comprenderla.

Di più si può anche fra tali leggi trovar l'imperfezione, che in generale non promuovano e non determinino giustamente la morale intelligenza, siccome quelle, la base delle quali si riconosce. Ma nè queste nè tutte l'altre opposizioni sono punto concludenti; sinchè provar non si possa, che tutte le leggi necessarie alle creature ragionevoli, nelle moltiplici loro relazioni, procedano da fondamenti, a ravvisare i quali sieno di loro natura capaci. L'umano intendimento ha confini assai limitati, in riguardo delle combinazioni delle cose, e dell'estese conseguenze delle proprie sue azioni. Che se non avesse tai limiti, sarebb' egli intelletto umano? Prima che la propria sperienza o l'educazione lo abbia reso istrutto sulla natura delle cose e nelle regole d'un retto contegno; quanto facilmente, e quante volte non manca egli? E già ad onta di tutte le sperienze di molti secoli, si danno casi tuttavia, ne' quali gli uomini sono affatto incerti intorno ai principj, che determinar devono il loro contegno.

Se con ciò dir si volesse, che molti precetti, molte leggi son naturalmente riconoscibili, che pur necessarj non sono agli uomini fra le libere loro azioni; che tutto ciò ch'egli opra a norma delle migliori sue

idee, quantunque non fosse *bene*, si renderebbe tale dalla somma divina sapienza: potrebbe essere sufficiente risposta, se provato fosse, che non esistano, nè esister possano altre leggi, le quali di norma esser debbano all' umana condotta fuorchè quelle naturalmente riconoscibili; se provato fosse che non abbia luogo una divina rivelazione. Ma sinchè tutto questo resti tuttavia controverso, non può bastare tale risposta.

Che se anche tutte le divine leggi, che di norma esser devono alle umane inclinazioni, potessero divenire un po' alla volta naturalmente intelligibili; sarebbe tuttavia da decidersi, se sia cosa sconvenevole alla divinità il prevenire con ricompense straordinarie queste cognizioni procedenti forse dapprima naturalmente da molte dannosissime sperienze?

Che Dio qual saggio precettore sia per impedire le investigazioni pericolose troppo all' ignoranza, e disporre i necessarj insegnamenti, le istruttive sperienze, e rendere così inutili i precetti espressi che, per mancanza d'intelligenza, privi sembrano di fondamento; ciò è certamente cosa ammissibile; però solo nel supposto, che in ogni caso sia possibile, e la migliore, in ogni riguardo.

Ciò che fu finora investigato è in qualche modo il vero caso di molti uomini, anzi di tutti. Le leggi naturalmente riconoscibili, di Dio quale autore della natura, non sono tutte riconosciute per tali da tutti

gli uomini, i quali non possono certamente riconoscerle durante la loro fanciullezza, e talvolta in tutto il corso della loro vita. Sono ad essi note soltanto come manifestate da uomini più saggi, oppure come leggi prescritte da così detti esseri più sublimi, e rese poi obbligatorie dall'autorità del precettore e legislatore. Poichè sarebbe mai credibile, che una cosa la quale, in un certo ristretto senso, è realmente, possa non essere in altro senso più esteso, o non aver potuto essere mai? Non vedo fondamento da suppor questo.

Ma si può benissimo addurre anche un altro motivo, in forza del quale le leggi, l'assoluto fondamento delle quali non può essere penetrato dall'umano intendimento, purchè prescritte sieno come rivelate da Dio, potrebbero essere ancor più attive di quelle, che fondansi in natura. Per sentire e rilevare con esattezza tutto il peso d'ogni naturale fondamento, per mezzo della sola ragione, non solo è necessario un colpo d'occhio più penetrante di quello della maggior parte degli uomini; ma ben anche una tale imparzialità quale difficilmente ha luogo in mezzo alle passioni. Se l'uomo conosce i fondamenti delle leggi, ed osa spiegarle a norma di quelli; l'influsso delle passioni fa sì, che egli si permetta eccezioni e restrizioni assai, oltre il dovere.

Quindi anche tutti i legislatori e regnanti hanno creduto necessario il sostenere le leggi loro, benchè

giuste, naturali e necessarie, con la propria autorità, col timor del castigo, o coll'autorità, ed apparizione di qualche essere divino.

Dovrebbe forse essere cosa contradditoria, che la divinità, una delle molle tanto convenevoli all'umana natura, l'usar del nome e dell'autorità della quale fu tante volte utile cosa, e tanto sovente riputata necessaria da legislatori, si fosse realmente manifestata?

Ma comunque tale quistione finir potesse, in un'analisi istorica; certe saranno sempre le seguenti fondamentali proposizioni:

1. Tutte le leggi, tutti i precetti procedenti dall'inalterabile natura delle cose, sono divini; laddove nessuna di quelle, che sono in opposizione con l'inalterabile natura delle cose, con le tendenze nostre fondamentali e necessarie relazioni, non può essere considerata come precetto divino, nè come divina rivelazione. La somma sapienza non può essere in contraddizione con sè stessa.

2. Ma appunto per ciò il volere divino, comunque noto ci si renda, è per noi sempre la legge somma, cui subordinati esser devono tutti gli ordini umani, e tutte le mutabili nostre inclinazioni. Diffatti come potremmo noi imaginar leggi più sublimi, più giusti insegnamenti di quelli della somma sapienza e bontà? Oppure come mai lusingar ci potremmo di promuovere il vero nostro bene, opponendoci al volere dell'essere onnipotente?

3. Pure ove, in generale, sia cosa in sè stessa incerta, se una legge così detta rivelata sia realmente legge divina; crescerà sempre più il dubbio, quanto meno possiam conoscere, che da tal legge ci risultino veri beni; ossia quanto più chiaramente convincerci possiamo, che tal legge sia d' ostacolo a veri beni. Il menomare l' attività della natura, l' opporsi alle tendenze di essa, ove non lo renda necessario la conservazione d' un ben maggiore, non è certamente ciò che può aspettarsi dall' autore della natura stessa, nè può essere ciò mai l' impronta delle sue leggi.

Quindi quanto più l' effetto o lo scopo d' una legge può sembrare diretto a reprimere le tendenze della natura, a diminuire la sua attività; tanto meno può avere in sè l' impronta d' una legge divina. I diritti e le prerogative della natura possono essere riguardati quali ordini e leggi dell' autore della medesima, e calcolati quai sacri doveri dell' uomo, ad onta di tutte le umane prescrizioni, che falsamente appoggiate diconsi a divine rivelazioni.

§. XXXI.

Se nel sistema d' una metafisica necessità vi sia differenza tra giusto ed ingiusto.

Le quistioni e contese continue rendono necessario l' investigare, se le idee di diritto stabilite finora possano aver luogo nel caso, che le azioni non dovessero esser libere nel senso da molti non accordato, cioè se fossero metafisicamente necessarie.

La libertà, il cui reale o ideato fondamento investigar devesi nella metafisica, consiste in ciò, che l' azione abbia l' ultima sua base nello stesso agente, o almeno non affatto fuori di lui. Quest' ultimo caso si verificherebbe ove l' azione, nelle circostanze, nelle quali siegue, non avesse potuto essere interrotta, o farsi altrimenti: di più ove tali circostanze, che contengono l' ultimo fondamento dell' azione, e tutto l' interno ed esterno stato dell' agente si fosse esattamente predisposto all' atto della creazione, e ne fosse una infallibile naturale conseguenza. Al contrario sarebbe, almeno in qualche senso, l' ultimo fondamento dell' azione nell' agente medesimo, e sarebbe metafisicamente libero il suo contegno; se nello stesso caso, in cui oprò in tal modo, avesse potuto agire anche altrimenti; oppure se tutto l' intimo esser suo, le sue

forze ed il loro sviluppo non fossero fondati nella creazione, e già prima d'ora predeterminati.

Lo stabilire più estese investigazioni sopra tale sommamente estesa materia appartiene alla metafisica. Per noi basta l'analizzar la quistione, che certamente costituisca la parte più importante di queste ricerche; cioè se le idee finora sviluppate del *diritto* e del *dovere* suppongano una tale metafisica libertà nelle azioni? E ciò mi sembra potersi negare con fondamenti, che bastino a convincere chiunque voglia con chiarezza ravvisarli.

Vero è che tutte le idee ed i giudizj morali si riferiscono a libere azioni; ma soltanto in certo tal qual senso, in cui è cosa sicura, esser libere molte delle nostre azioni.

La libertà, che costituisce l'oggetto delle morali leggi, de' precetti e della morale approvazione o disapprovazione, è opposta soltanto alla necessità indipendente dalle nostre riflessioni e dalla nostra scelta. In tale senso e riguardo è libero ciò che possiamo fare o non fare, in tale o in altro modo, però dopo che già lo vogliamo e che lo troviamo un bene. Quindi il tutto dipende dai fondamenti o motivi prossimi del nostro contegno, consistenti nella nostra sfera di percezione e d'operazione; non dai primi, più rimoti ed a lui esterni. Con tali prossimi, inalterabili principj delle azioni ha a fare il legislatore ed il reggente; a tali fondamenti e conseguenze mira il moralista,

allorchè approva e loda le azioni; allorchè moralmente buone e giuste nomina le une e le altre moralmente cattive ed ingiuste. In quella maniera cioè, che anche noi chiamiamo buono in generale ciò che ci piace, come util cosa o aggradevole; ed ove in modo ragionevole succeda giusta l'intelligenza nostra possibilmente migliore; così nominiamo tali azioni libere moralmente buone o giuste, se sono conformi alla legge, cui si riferiscono; oppure se dopo serio esame, troviamo, esser esse ne' motivi ed effetti a noi noti, tutto il possibile bene o il meglio, che esser possono, in tali circostanze.

Alla sola metafisica appartiene il giudicare fondatamente de' primi elementi della natura, e delle prime determinazioni e forze fondamentali. Noi dobbiamo giudicare, a norma di ciò che ci è noto.

Anche intorno all'altra quistione: in qual maniera gl'impulsi determinino la volontà, se accidentalmente o necessariamente; non è mestieri che se ne immischi il moralista, in mezzo alle sue idee fondamentali di *bene* e *mal morale*, ed al supposto della loro realtà onde qui trattasi. Poichè la quistione: se gl'impulsi, nella relativa loro determinazione, abbiano una forza decisiva per muovere la volontà, è affatto indifferente per la morale, essendone la più fondata dilucidazione dell'idea d'*obbligo* affatto indipendente (§. XXIX.).

Ma non è il sistema de' primi motivi determinanti, bensì quello degli accidentali e liberi che mette i mo-

ralisti in affanno; allorchè trattasi de' mezzi per dirigere e migliorare gli animi, e de' fondamenti della moralità.

Certamente se influissero sull' uomo impulsi d' una spirituale forza superiore, e tali da non potervi fare ostacolo col raziocinio e col libero arbitrio, come p. e. le sognate superstiziose istigazioni del cattivo spirito; sarebbe allora distrutto l' arbitrio, che si esige per la moralità. In tal caso non sarebbe l' uomo, che un organo di tale potente spirito; non per sè stesso attivo mediante il proprio intelletto e volere. Ma siffatto supposto non appartiene alla nostra quistione.

Se l' innegabile libertà delle umane azioni basti a fondare le idee del merito, della colpa, e della giustizia punitiva, sarà esaminato in seguito.

§. XXXII.

Se nel sistema dell' ottimismo.

Potrebbe nascere dubbio, se sussista morale differenza fra le azioni, nel supposto, che il mondo, cioè tutto il sistema delle cose e combinazioni che simultaneamente o successivamente hanno luogo, sieno le migliori fra tutte le possibili; e che tale più non fosse il mondo, e per conseguenza non più il migliore, ove fosse, benchè menomamente, diverso da quello ch' è

in realtà; molto più, che in virtù della generale concatenazione, il tutto dovrebb' essere in qualche modo altrimenti, se la menoma cosa venisse alterata.

In tale supposto si potrebbe dire, se tutto ciò che succede fa parte d' un tutto ottimo, ed è in pieno un ben reale, anzi il meglio che esser possa, comecchè in certo aspetto, in qualche risultato possa avere apparenza di male; come si potrebbe mai biasimare un' azione già successa, e chiamarla ingiusta? Non sarebbe ciò un biasimare la migliore di tutte le disposizioni, ossia un non voler riconoscere come il migliore quel mondo, che Dio stesso ha scelto?

Qualunque siasi l' apparenza che aver possa un simile ragionamento, non è verosimile, che molti sieno per omettere di regolare la loro condotta a norma delle idee fondamentali già stabilite così di passaggio; tanto solide sono in natura le basi di esse. In quella maniera che la ragione non permette che celate ci restino le conseguenze delle nostre azioni; così il sentimento non ci permette d' esservi indifferenti. Entrambi combinano a determinarci e sforzarci in certo modo a dirigere e giudicare il nostro contegno; ad approvarlo o disapprovarlo, a dichiararlo buono o cattivo, giusto o ingiusto, a norma degli effetti a noi noti e conoscibili, mediati ed immediati. Un' idea che contener ci volesse dal giudicare ed agire giusta una tal norma, contrasterebbe troppo contro ragione e sentimento, nè potrebbe sussistere a lungo. Se tale

idea si fondasse nella massima, che il mondo sia ottimo, basterebbe ciò per rigettare tal massima.

Se esiste un Dio (nè sarebbe possibile altrimenti l'idea d'un ottimo mondo) dev' essere certamente voler suo, che *facciam uso della ragione, e che operiamo a norma dell' intelligenza nostra possibilmente migliore.* Altrimenti a qual fine ce ne avrebb' egli dato e la forza e l'inclinazione? Per qual motivo renderci tanto sensibili agli effetti delle nostre azioni? Convien dire, essere voler suo che anche noi cooperiamo a rendere migliore il mondo, ad aumentar la somma del bene in noi e fuor di noi stessi; poichè non solo ci conferì a tal uopo qualche conoscenza; ma bensì rese dipendente la stessa nostra contentezza, la nostra felicità dalla conoscenza d'aver impiegate le nostre forze le nostre attitudini, a norma della nostra intelligenza. Se prendiamo errore nelle migliori nostre mire ed intelligenze, rimedierà egli ai nostri errori, qual essere ottimo, sapientissimo, potentissimo. Nè potrà essere superflua mai una nostra azione seguita a norma della nostra intelligenza ed a buon fine. Fu e sarà sempre in noi una buona azione.

Ma quel effetto che sconvolge la natura nostra non ha la menoma base nel sistema del mondo ottimo. Allorchè dicesi che il mondo è il migliore ch' esser si possa; s'intende soltanto, che Dio abbia disposta nel miglior modo la natura delle cose; che mantenga incessantemente e promuova tanto bene,

ed impedisca tanto male, quanto mai far si possa in un immenso sistema, per la maggior perfezione del tutto. Si avvisa, ch' egli per questo non impedisce il vero male che succede, perchè il modo possibile d'impedirlo non produrrebbe utile nel totale, anzi ne diminuirebbe la perfezione. Tale sarebbe precisamente il caso riguardo alla ragione umana; se troppo sovente fosse limitata la libertà, se violentate le forze; e se il corso regolare della natura sul quale fondasi la nostra ragione, la nostra saggezza, la virtù ed ogni nostro buon contegno, interrotto fosse da troppa copia di miracoli.

Il dire che avrebbe luogo nel mondo maggior bene, se con maggiore intensità, con maggior insistenza aspirassero gli uomini alla verità, al bene; non s' oppone punto alle indicate metafisiche massime: come non vi si oppone il supporre, che varie cose succedano, le quali considerate in ogni aspetto e conseguenza, sono vero male, e diminuiscono la somma de' beni. Poichè l'ammissione di ciò può combinare nel gran piano, e si può dire, che non potea non essere, non poteasi impedire, senza che succedesse invece qualche cosa di peggio, o senza distruggere forze, gli effetti delle quali sono in totale assai più utili.

Ma che poi anche un fondato timor del castigo per le trasgressioni delle leggi naturali non possa essere distrutto dall' opinione di ciò che succede nel mondo ottimo; ella è cosa facile a provarsi, anche

nel caso, che ammettere si volesse ciò che pur non è provato, cioè che tutto quello che succede sia sempre in totale un bene. Poichè anche in questo caso potrebbe però divenire dannoso per chi lo commette, tanto in forza di naturali che di positivi castighi.

De' castighi naturali offre continue prove l'esperienza, anche indipendentemente da ogni quistione metafisica. Il ghiottone distrugge la propria salute e l'ilarità; l'infingardo s'abbandona alla miseria ed al disprezzo, o almeno si priva de' sublimi diletti procedenti dall'utile attività; e ciò ad onta di tutti i vantaggi, che altri uomini ritrar possano indirettamente da tali crapole ed infingardaggini.

Gli stessi intimi rimorsi, ond'è tormentato un malfattore, non potrebbero venire in lui distrutti dalla ripetuta opinione, che tutto ciò che succede sia in totale un bene; poichè quantunque Dio ritragga buoni effetti anche da ciò che l'uomo fa per proprio interesse, per vendetta, per orgoglio ecc.; tuttavia tale azione in questo aspetto è sempre cattiva e rimane a chi n'è l'autore la certezza de' proprj cattivi sensi, ed una spiacevole opprimente rimembranza.

Che se questi naturali castighi non bastano a diminuire tanto le inclinazioni al male, quanto essi diminuiti esser potrebbero pel ben generale, vi si aggiungano i castighi positivi; e dovrebbe essere facile in tal modo, che una cattiva azione diventasse decisamente utile pel bene in generale, cioè mediante

i detti castighi naturali e positivi; comecchè per l'autor della stessa fosse per essere assai dannosa. Tale idea è pienamente analoga alla certa nostra intelligenza. L'impressione d'un forte castigo può far sì che un delitto sia cagione che molti altri non si commettano.

Ma e non verrebbero distratte le basi delle idee morali, ove le due opinioni che abbiamo finora separatamente esaminate venissero tra di esse avvincolate? Se non solo tutto ciò che esiste combinasse a costituire un mondo ottimo; ma ben anche tutto ciò, che realmente esiste, avesse il primo suo più rimoto fondamento nella Divinità?

Rimarrebbe anche allora sempre cosa certa, che tutto ciò che facciamo avrebbe i più prossimi suoi motivi in noi stessi, nelle nostre idee e tendenze, in quantochè lo facciamo volontariamente. Sarebbe sempre fuor di dubbio che, in virtù di tali prossime basi delle nostre azioni, vi potremmo far molti cangiamenti, purchè lo volessimo. E siccome lo stato nostro non può essere indifferente per noi, nè pel nostro stato possono essere indifferenti le conseguenze delle nostre azioni; così tali non ci possono essere neppure le basi di esse. Procureremmo quindi sempre i modi regolari atti a disporre le nostre azioni, le loro basi, le opinioni, le inclinazioni e le forze, onde ci succeda ciò che bramiamo, e sia lungi da noi ciò che detestiamo. Che se trovassimo tali regole, o modi rego-

lari, conformi allo scopo nostro, le riputeremmo obbligatorie e moralmente necessarie; riconosceremmo diritti e doveri, a senso delle accennate idee risultanti dalle leggi inalterabili della natura.

Anche nel caso, che ogni possibile sofisma fosse per necessità conseguitato; tuttavia la cautela per non indurci in sofismi o false induzioni sarebbe sempre legge della ragione. In quella maniera che la precauzione per non romperci una gamba, o per evitare una malattia sarebbe lodevole sempre, comecchè tutte le rotture di gambe, tutte le febbri possibili procedessero da cagioni già *ab eterno* predisposte, e cooperassero alla perfezione dell'universo. Almeno sembra difficile, che taluno fosse per adottare e replicare l'imprudenza in forza de' principj suoi metafisici, dopo che n'avesse sperimentato i tristi effetti. Non affidò sino a tal punto l'autor della natura la nostra prosperità in balìa alle argute teorie.

Occorre tuttavia talvolta, che appassionate eccessive tendenze e non naturali sensi abbiano dominio nell'anima nostra; che le più giuste e naturali riflessioni diventino pesanti ed odiose; che ai principj di ragione o d'intimo senso tutto si cerchi opporre ciò che vale a reprimerle ed a favorire le idee e tendenze dominanti. Simili casi rendono necessario lo sviluppo della falsità di tal ordine d'idee, procedenti da metafisiche speculazioni. Parmi già, che le anteriori discussioni bastar possano a provare, che queste im-

morali conseguenze oppongonsi alla ragione, quantunque le basi loro metafisiche fossero ammesse.

§. XXXIII.

Sviluppo più esteso delle essenziali idee di ciò ch' è giusto.

Se retto, se giusto chiamasi ciò ch' è conforme alle leggi di natura, ciò che combina perfettamente o poco meno con le inalterabili disposizioni e relazioni delle cose; ne siegue:

1. Essere cosa giusta, che un uomo cerchi la sua prosperità, che procuri d' esser contento e felice quanto mai gli è possibile; e poichè a ciò lo spinge incessantemente la stessa natura; è d' uopo dire, essere voler di Dio. Se Dio stesso come Essere perfettissimo, ottimo vuol la perfezione, la felicità in totale; ne viene per conseguenza che voglia egualmente la perfezione e la contentezza individuale, per quanto combini questa con la propria natura e posizione. Anche per questo deve riputarsi cosa giusta e voluta da Dio, che ciascun uomo aspiri principalmente alla propria felicità; perchè se uno vi fosse che da sè stesso non cercasse d' esser felice, e perciò s' ingannasse; non potrebbe un altr' uomo e neppur tutti gli uomini insieme renderlo felice.

2. Non sarà però cosa giusta, che un uomo indifferente resti alla prosperità, contentezza e perfezione degli altri uomini, e di tutti gli esseri viventi, sui quali può avere influenza; poichè dovrebb' egli, in tal caso, opporsi alle sensazioni e tendenze egualmente naturali, benchè non tanto forti, della compassione e della benevolenza, quali non può reprimere mai con piena e durevole contentezza. Così si priverebbe de' più dolci, de' più distinti piaceri, del contento d' essere autore dell' altrui felicità, appoggio, sollievo all' altrui bisogno, e dovrebbe lasciar inutile o impiegare malamente la maggior parte delle sue forze e del tempo. E per ciò che riguarda principalmente i suoi simili, come sperar potrebbe d' essere possibilmente contento e felice fra essi, senza il loro appoggio, il loro amore, la loro stima e confidenza? E come d' altronde lusingarsi d' acquistar tutto ciò, mentr' egli indifferente si mostrasse alla loro prosperità, o perfin la turbasse a bella posta? Che se poi crede in Dio qual essere ottimo, signore e padre di tutti; come giudicar potrebbe, non essere dover suo il guardarsi dal far male, ed il fare ogni sforzo per giovare e far bene ovunque, a norma della migliore sua intelligenza? Dovrebbe certamente l' uomo combattere contro le leggi generali della sua ragione, contro i sensi suoi di verità e convenienza ove, riconoscendo la stessa natura, i medesimi bisogni, le tendenze medesime, che prova

in sè stesso è che considera come basi de' proprj doveri e diritti, non volesse riconoscere gli stessi diritti e doveri negli altri uomini, e conformarvi la propria condotta. Sarebbe costretto a riconoscersi qual uomo inconseguente, e di condotta snaturata ed insensata. Ciò ch' è giusto per un uomo deve esserlo in egual senso anche per un altro. Tanto c' insegna e ci prescrive il comune umano intendimento.

3. Il cedere ad altri la nostra felicità, un tal nostro vantaggio, che loro non appartenga in forza d' uno special dritto fondamentale, sicchè ottengano soltanto ciò che noi realmente perdiamo, non è certamente un dover naturale. Anzi non solo si oppone alle relazioni esistenti fra l' amor proprio e la benevolenza; ma ben anche, nel senso esposto, alla ragione ed al ben generale. Altra cosa sarebbe però il cedere ad altri ciò, che più necessario rendesi alla loro, che alla nostra felicità; per la qual cessione, l' altrui benevolenza, o l' intima scienza d' aver agito bene, fosse già sufficente compenso alla felicità nostra propria. Altra cosa egualmente sarebbe il cedere ad altri ciò, che sarebbe a dir vero tanto utile a noi, quanto ad essi; ma che in essi più che in noi sarebbe per esser utile in generale.

Ma sarebbe mai dover nostro il sottometterci ad una reale costante perdita di felicità, per aumentar quella di molti altri? Per rispondere a dovere a tale domanda, conviene guardarci dal confonderla con

un' altra, cioè se l' uomo suscettivo sia, in istato di commozione, di compassione, di benevolenza, d' obbliare e sagrificare il vero suo vantaggio, piuttosto che quello d' altri, nel qual caso si risponde: n' è capace. Può benissimo decidervisi; e rovinarsi da sè per tale ragione. Può anzi con certezza conoscere che si sagrifica, eppur decidervisi: poichè una percezione, un' idea più forte decide una più forte sensazione. Ma allorchè si esaminano i doveri più naturali dell' uomo; non si tratta di sapere, come gli uomini possano essere inclinati a qualche cosa; bensì chè provar si possa come necessario in faccia alla ragione, comunque le inclinazioni de' sensi, gli affetti e le passioni vi sieno contrarie. Che se, nello stato più naturale dell' animo umano, l' amor di sè stesso è la più forte d' ogni altra inclinazione; ove potransi prendere gl' impulsi, fra chiare, ponderate idee, per determinare la volontà, a scegliere ciò, che in ogni aspetto si oppone alla vera prosperità sua propria? Nessuno ha potuto dirlo finora, e difficilmente provar si potrebbe. Quindi un uomo è in dovere di posporsi agli altri, e di sagrificare qualche cosa, per lui utile ed aggradevole, allora soltanto che possa sperarne una ricompensa per sè stesso, oppure allorchè dovesse temere ragionevolmente un mal maggiore nel caso, in cui egli non lo facesse. E tale compensazione potrebbe o andare unita allo stesso sacrifizio con un immediato piacere,

in virtù dell' inclinazione alla benevolenza, o aver luogo in seguito; o consistere in rimote retribuzioni, ed in qualche modo anche nella lusinga di esse. Ella è facil cosa il veder qui, come l' uomo possa sentirsi inclinato e riputarsi in dovere più assai, che a sagrificare ciò che possede, a non bramar ciò che pur gli sarebbe caro; ma che ottener non potrebbe senza diminuzione dell' altrui contentezza, o senza gran danno in totale. È cosa chiara e conosciuta come, in virtù delle idee di volontà divina, di eterni castighi e d' eterne ricompense, ne nasca la conoscenza del dovere di sagrificar le egoistiche inclinazioni, di posporsi in varj punti agli altri; e come in realtà possa sempre rimanere intatto l' amor proprio, e come anzi agir si possa anche in ciò in virtù di esso. La convinzione appunto che Dio voglia e voler debba il bene in grande, in totale, ed il vedere, che ciascuno dirige a ciò il proprio contegno, è un appoggio il più valido alle lusinghe d' un' altra vita; poichè senza tali speranze, non ci potrebbe sembrar ragionevol cosa sempre il far ciò, che pur sembra utile in generale.

Finalmente ella è cosa chiara come, riconosciuti una volta i nostri doveri in generale, e durando la persuasione o credenza che dalla possibile esatta esecuzione d' ogni dover nostro dipenda ogni contentezza e stabile felicità, succeder debba, che giusto e necessario si riconosca l' agire in conformità di tali

doveri, anche in singolari subordinati casi, ai quali avvincolato sia ogni possibile sacrifizio. Con tutto ciò non si può dire per altro che esista certezza o fondamento per provare esser doveroso il rinunciare al proprio vero bene, e scegliere il vero proprio male.

4. Da quanto si è detto finora, ne siegue finalmente, esser *giusto* tutto ciò che, in ogni sua relazione, in tutte le riconoscibili sue conseguenze, può dirsi *meglio, utilissimo* tanto per l'agente, che in generale; tutto ciò che contribuisce alla felicità dell'agente e di tutti gli esseri con lui avvincolati, o che a tutti reca il minor danno possibile. In tutto ciò può trovar luogo e l'amor di sè stesso e la simpatia; ciò solamente può riputarsi conforme al voler divino diretto al bene ed alla perfezione del tutto. Il dire diametralmente opposto all'utile il ben morale, sarebbe quindi un error fondamentale contro natura. L'utile ingiusto può dirsi utile soltanto in certo aspetto; non utilissimo ed ottimo. Quando sia tale in ogni senso, non gli si può più opporre cosa di sorta alcuna.

5. Ma un errore egualmente grande, ed anche più pericoloso nell'applicazione, sarebbe se nel misurare e giudicar ciò che possa, in qualche caso, dirsi ed essere utilissimo ed ottimo, si volesse aver riguardo soltanto alle conseguenze dello stato esterno e fisico; e non egualmente, anzi più a quelle dello stato interno e morale tanto dell'autore, che di tutti quelli

sui quali l'azione, coll'esempio o con gli effetti, influir possa. Dallo stato interno dipende in modo principale il ben essere d'un uomo, e fra le interne proprietà, le morali sono le più importanti, e da esse dipende il determinare il contegno del libero volere; quindi quantunque un'azione non avesse altro difetto, che quello di menomare le tendenze o il lodevole contegno, la sommessione del volere alle leggi della natura, ed alla possibilmente migliore intelligenza di quelle; oppure lasciasse anche un'ombra sola di pericolo intorno alla purità ed attività delle molle morali: sarebbe questo un motivo più che bastante per rigettarla; comecchè molto aggradevole sembrasse ai sensi, e vantaggiosa allo stato esterno. È quindi necessario al prudente legislatore il dichiararsi contro varj difetti nella civile società, e l'opporvisi, non già perchè dannosi sieno in ogni caso; ma perchè in qualche caso producono un danno maggiore assai del bene, che va perduto nella loro abolizione; oppure perchè il permetterli produrrebbe abitudini sommamente dannose. Questa regola di *diritto* ha tanto maggior fondamento; quanto più dannose sono nel loro crescere; quanto più difficili a domarsi ed a distruggersi riescono in fine quelle tendenze, le quali esistono a motivo di certa tolleranza che si ebbe in riguardo d'altre inclinazioni che servono a quelle di base, e che sembravano affatto innocenti.

L'indolenza e la trascuratezza in questa evidente massima fondamentale deve produrre dannosissime conseguenze; e sembra che quindi principalmente nate sieno con tanta frequenza le dissensioni intorno alle basi delle scienze morali, e le opposizioni contro verità fondamentali irrevocabili; siccome sarà più chiaramente esposto nel seguente §.

6. Per evitare gli equivoci ed i loro difetti, è d'uopo ricordare sovente, che quell'*idea sublime della ragione*, intorno a ciò ch'è giusto, non può in ogni caso essere data ad ogni uomo, qual segnale immediato del retto suo contegno. Ma da quella appunto nasce una subordinata, per la maggior parte degli uomini, e nel maggior numero de' casi, più necessaria idea, quella cioè, che giusto e retto sia ciò ch'è conforme alle leggi delle umane autorità; o ai precetti di Dio. Poichè se un uomo si è convinto, o ragionevolmente suppone, che queste leggi e precetti determinano ciò ch'è bene, ch'è ottimo, con precisione migliore, di ciò che far possa la propria penetrazione; o anche qualora egli preveda, che nella sua dipendenza, non può negar d'obbedire senza deciso danno; subentrano allora nel diritto le leggi positive in luogo della sua filosofia.

7. Ma che sussista sempre quella somma idea, nessuno può negarlo, purchè rifletter voglia, che gli umani comandi e le pretese rivelazioni possono e devono essere ponderati, che ogni idea di bene e di

male fondasi sopra sensazioni, il merito delle quali può essere verificato dal solo confronto e dal severo esame delle conseguenze; che siccome noi manchiamo di senso proprio pel ben morale; così non può questo contenere la menoma molla propria per la nostra volontà, e per conseguenza, i sublimi morali impulsi proceder possono unicamente dall' ordinare e regolare le originali fisiche tendenze.

8. Finalmente non distrugge tale idea il riflettere alla ristrettezza dell' umano intendimento, il quale generalmente non può che in modo imperfetto e poco sicuro riconoscere le conseguenze e le relazioni delle cose; quindi con difficoltà può determinare il merito delle azioni; poichè comunque poco valga tale nostro intendimento; certo è che noi dobbiamo pensare ed agire a norma di lui, sinchè non ne abbiamo un migliore, o sinchè non ci venga in modo soprannaturale infusa una più sublime intelligenza, in mancanza della quale, non ha l'uomo altra regola, per estendere le sue leggi, i suoi precetti, che quella di ponderarne gli effetti per noi riconoscibili. Noi facciamo il dover nostro tanto più giulivi, se lusingar ci possiamo che Dio faccia il resto; egli la cui sapienza ci diede solo tanta forza e cognizione che basti per li nostri bisogni, e per le nostre tendenze.

§. XXXIV.

Delle prime leggi di natura e de' sublimi fondamentali principj delle scienze morali.

Eccoci omai in istato di poter ravvisare qual sia la prima legge di natura, e di giudicare dell' importanza delle relative frequenti contese.

Non solo a cagione del diletto, che provasi nel ridurre ad una specie d' unità i moltiplici oggetti; ma ben anche perchè realmente appartiene alla scientifica profondità il recare le nostre riflessioni sino agli ultimi fondamenti; si è procurato, come in ogni parte di filosofia, così nella morale, di rinvenire un ultimo fondamentale principio, al quale tutte si riferiscano, o nel quale si fondino le prove di tale scienza. E siccome lo scopo delle medesime è principalmente lo stabilimento e la disamina delle leggi morali; così fu stabilito di nominare tale primo fondamentale principio prima legge di natura.

Ma l' impresa di ridurre all' ultimo apice parti tanto estese dell' umana intelligenza va unita a tante difficoltà, che sotto varj aspetti possono recare più danno che vantaggio. La maggior parte degli scrittori, che trattano di queste materie, non solo tengono un ordine tutto diverso da quello che esigono le re-

gole d'un severo sistematico metodo, ma poco atti a metafisiche astrazioni, a penetranti estese riflessioni, perdono ben anche il filo de' loro pensamenti, e smarriscono in cammino.

Che forti esser debbano ed importanti le difficoltà, i dubbj, ove trattasi della scienza della vita, dei principj d'una giusta condotta; è cosa per sè stessa evidente.

Ma qui poi moltiplicate si sono le difficoltà e la confusione col voler imprendere tutto ad un tratto ciò, che deve essere esaminato un po' alla volta. Si pretendeva che la prima legge di natura consistesse in que' principj di giusto contegno, che l'uomo può raccogliere dall' ultimo grado delle sue riflessioni, dalle morali investigazioni, e dalle sue sensazioni. Ed in pari tempo si voleva aver anche un tal fondamentale principio, in cui ravvisar con chiarezza la somma idea d' una giusta condotta, che formasi l'uomo, mentre conosce per intero tutte le essenziali sue relazioni. Si voleva avere un primo principio tosto evidente per ogni uomo ragionevole, come quello che non dovea contenere, che una inalterabile esigenza della natura sua propria; e si voleva in pari tempo avere un principio fondamentale guarentito da ogni abuso, da ogni malintelligenza, o almeno da certi morali errori, che nulla hanno a fare con le basi di quell' indubitabile fondamental legge del volere.

Si direbbe che altri si sieno ingolfati in confusione anche peggiore, col credere che si possa dedurre ogni regola di buon contegno dal primo principio fondamentale delle scienze morali, senza che necessarie sieno nuove investigazioni per l'applicazione di esso.

Tutto ciò che appartiene all' intelligenza di questa quistione sarà presto in chiaro, mediante un ordinato esame ed esatto confronto fra le più distinte relative fondamentali massime, tali quali sono le seguenti:

1. Asseconda la natura.

2. Siegui la verità, ossia la tua possibilmente migliore intelligenza.

3. Ti adatta al divino volere.

4. Ama te stesso; procura la tua perfezione e prosperità.

5. Procura la perfezione in generale, non solo in te; ma ben anche negli altri; fa ogni possibile sforzo per aumentare la perfezione in generale.

6. Fa ciò che brami, che ogni altro faccia in simil caso.

Ora ciò che, nel confronto di queste massime fondamentali, merita d' essere principalmente considerato si è, che non solo non sono fra di esse in contraddizione; ma che scambievolmente procedono l'una dall' altra. Alcune non si distinguono, a dir vero, nell' idea; ma soltanto nell' espressione; come vedesi nella prima e nella seconda; poichè non potremmo seguir altrimenti la natura, che in forza della conoscenza

che n'abbiamo; e la conoscenza nostra possibilmente migliore dev' essere da noi considerata quale verità. Che esista un perfetto accordo ed un sostegno reciproco anche nelle altre due che sieguono, anzi fra le quattro prime, rilevasi dalle antecedenti discussioni. Lo stesso dicasi della quinta (§. XXXIII.). La più indecisa e meno sicura vedesi essere la sesta; poichè non solo diventa necessario per l'applicazione un esame di elementi singolari del volere umano; ma è ben anco mestieri che possiamo accertarci, procedere l'apparente consenso, in un eguale contegno di ciascun uomo nelle medesime circostanze, dallo stesso invariabile fondamento. Poichè sovente vogliono gli uomini in mezzo alla furia della passione ciò che, passata la circostanza, non vorrebbero altrimenti; oppure potrebbe anche il voler loro disordinato e stravolto essere divenuto ormai predominante in modo, da accordare e bramar forse che anche gli altri sieno in egual caso. Vedesi in somma, che questa massima, comunque possa sovente usarsi con vantaggio, nello sviluppo de' naturali sensi, e nelle morali investigazioni, è per sè stessa poco atta a determinare le basi per conoscere il giusto. Ma se si cerca ciò che può darle sicurezza e precisione; convien ricorrere alle inalterabili leggi del volere, fra le quali l'amor proprio, e l'amor di sè stesso è la più chiara e la più potente. Così è anche riguardo al principio adottato da alcuni: *siegui le tendenze della natura;* poichè

non possono intendersi che tendenze, inclinazioni invariabili, se pur esser devono massime fondamentali della ragione.

Vedesi chiaro per altro, che quella sesta massima, ben intesa, appartiene a quelle verità che risultano da altre massime fondamentali. Se il nostro contegno, per essere giusto, dev' essere conforme alla natura, o essere fondato in essa; non possiamo ragionevolmente disapprovare lo stesso contegno in altri, in casi eguali; poichè lo stesso principio dà eguali conseguenze. Certamente se l' applicazione di tal massima è contraria alle nostre inclinazioni, procuriamo d'opporvisi, negando o mettendo in dubbio l'identità del caso; ma tale opposizione non toglie punto all' essenza della massima, anzi la conferma.

Che se esiste un tale accordo fra tutti questi fondamentali principj; potrebbe mai essere di grande importanza la quistione sulla preferenza degli uni sopra gli altri? Oppur come mai potrebbesi anche dopo riconosciuta la dipendenza reciproca, giudicarne alcuno erroneo, e tanto pericoloso, come pur sovente è avvenuto? L' ultimo può divenirlo a dir vero facilmente, allorchè distinguer non si voglia una falsa applicazione del principio, dal principio stesso; se si vuol rigettarlo, a motivo di conseguenze non ammissibili, le quali per altro allora soltanto hanno luogo, quando il principio trovasi unito ad errori.

Ma chi non vede, come allora ogni principio, ogni verità possa divenire da rigettarsi? Non potrebbesi credere come facilmente si ometta una tale evidente riflessione anche da raffinati filosofi, ove ammettono l'amor proprio, l'amor di sè stesso, ossia la tendenza alla propria perfezione, alla propria prosperità, qual legge fondamentale delle azioni libere. Non v'ha dubbio, da tale principio si possono dedurre le più scandalose conseguenze, ove adottisi in oltre, che l'uomo sia destinato soltanto per questa vita, o che a temere non abbia un giudice invisibile, ma soli uomini; e principalmente poi se ammettere si voglia il già notato morale errore (§. XXXIII.), cioè che la felicità degli uomini dipenda principalmente dal possesso di beni esterni. Ma in tal caso, la stessa massima relativa alla volontà divina condurrà gli uomini ai più neri eccessi, purchè in pari tempo ammetter si vogliano i decreti d'un vendicativo, fanatico, abbacinato sacerdote come annunzj del divino volere.

In generale tutto ciò che fu detto contro quella massima non vale a far lunga impressione.

Primieramente dissero alcuni, che tal massima dell'amor proprio, quantunque abbia in favor suo un fondamentale istinto, pure non è legge, sintanto che non sia annunciata qual volere d'un superiore, e nel caso nostro qual volere divino. Tale opposizione è certamente fondata nel comune modo d'esprimersi;

ma soltanto ove trattisi di *diritto positivo*. Fu dimostrato (§. XXVII.) che l'idea filosofica d'una legge non può venir limitata, a norma di tal modo di spiegarsi.

Ma tale opposizione fu esposta anche in altro modo più specioso, col dire cioè, che una legge morale, un obbligo deve aver tutt'altro fondamento, che una semplice inclinazione; poichè le inclinazioni, le tendenze devono anzi essere moderate e dirette dalle leggi e dai doveri. Inclinazioni e doveri sono d'ordinario in contraddizione. Ma sebbene sovente assai s'oppongano fra loro dovere ed inclinazione, e le leggi morali sieno dirette a contenere le inclinazioni; non è tuttavia continua o necessaria la contraddizione fra tali moltiplici idee (§. XXIX.), nè si estende al di là di quella, che hanno tra loro le inclinazioni medesime. La differenza tra inclinazione e dovere non è che differenza tra un ragionevole ed un disordinato volere. In quantochè il volere è buono, ragionevole, non v'ha legge morale che vi si opponga. Ora siccome nessuno potrà sostenere che l'amor proprio, o l'amor di sè stesso, che la brama di prosperità sia un effetto di volontà disordinata; non v'ha quindi cosa che impedisca di ravvisar tale determinazione della volontà qual precetto della sapienza, qual legge non meno che una naturale tendenza. È pur d'uopo considerare quai leggi di natura una o più determinazioni della volontà, poichè la volontà deve avere in sè qualche cosa di reale. La determinazione della

volontà, ad una specie di tendenza ardente, chiamasi *istinto*, ed in riguardo della compiacenza, che cagiona l' oggetto corrispondente, chiamasi *inclinazione*. Quindi anche l'intimo estremo fondamento d'un voler ragionevole, d' obblighi e doveri, ai quali è d'uopo che lo stesso volere si presti, deve rinvenirsi in una o più naturali inclinazioni di esso. Gl' impulsi di quello devono procedere dall' interesse di queste, altrimenti si fonderebbero in sole parole prive di senso.

Si potrebbe a dir vero distinguere ancora tra base del dovere, ossia obbligazione, ed eccitamento all' osservanza del dovere; ma tale differenza non fa, che il fondamento del dovere non sia anche impulso, e che un ragionevole impulso non sia tutto insieme un fondamento. La differenza reale consiste soltanto ne' fondamenti o motivi generali, e particolari, prossimi o rimoti, basi fondamentali e subordinate. Così il generale, prossimo, specifico fondamento del dovere della gratitudine è l' influenza della medesima alla contentezza e compiacenza del benefattore. Ma il far sì, che l' idea di tale influenza sulla contentezza e compiacenza del nostro benefattore determini in modo ragionevole il voler nostro, o abbia in sè la sensazione d'una necessità morale, ha la sua base in idee e sensazioni ancor più generali, mediante le quali noi veniamo determinati alla filantropia e ad un ragionevole amor di noi stessi.

In casi particolari possono aggiugnersi altri speciali fondamenti per decidersi ragionevolmente ad esercitare, in determinato modo, il dovere della gratitudine, come sarebbe l' opportunità, il bisogno d' altri, l' abbondanza de' nostri beni, il vantaggio che possono avere altri da tale esempio ecc. Ma in quantochè sono impulsi ragionevoli; sono anche fondamenti, che aumentano il dovere, o lo rendono individuale. Sono atti a dare al dovere un' altra forma, oppure ad aggiugnere al dover d' una specie un altro dovere d' altra specie, a norma che si riferiscono al benefattore ed al suo meglio, o a ben essere d' altri, o a prossime conseguenze per la nostra propria felicità. Mai però non potranno essere fra loro in opposizione eccitamenti e basi d' un dovere.

Ammesso ciò, tutto è deciso riguardo al dovere. La volontà viene attratta da chiare o confuse percezioni, de' sensi o mossa da idee intellettuali. La base del dovere non appartiene a quelle; bensì a queste. Ma è impossibile il determinare la volontà a qualche cosa, cui oppongansi tutte le sue tendenze, o per la quale essa sia indifferente; poichè sarebbe lo stesso che dire, possa la volontà bramare ciò ch' è opposto alla sua natura, o volere una cosa senza motivo, senza fondamento. Quindi è d' uopo ripetere il fondamento del dovere dall' accordo di esso con qualche naturale inclinazione.

A senso appunto di tali indeterminate e confuse idee, fu opposto ancora, che la massima fondamentale dell' amor proprio possa benissimo essere utile per le regole della prudenza; non però per le leggi della giustizia e dell' onestà (1). Opposizione, che sparisce tostochè si rifletta, come gli sforzi della prudenza, nel comun senso dell' espressione, costituiscano appena la metà d'una ragionevole tendenza al proprio ben essere; e come nessuno opporrà tale osservazione con serietà a menochè infetto non sia degli errori morali più volte accennati, il che per altro non si può supporre in chi anche solo mediocremente conosce la natura morale. Ma quando pure si volesse estendere l' idea di prudenza oltre l' usato senso di tal nome, e ripetere da quella ogni fondamento per aspirare alla propria perfezione e felicità; in tal caso prudenza sarebbe lo stesso che saggezza, nè si opporrebbe punto all' onestà nè alla giustizia.

O si vorrebbe forse prescrivere doveri all' uomo, anche nella convinzione che il trascurarli convenga meglio con la sua perfezione e felicità, di quello che l' eseguirli? Per quanto sia noto, non v' ha moralista o legislatore che abbia osato cotanto (§. XXXIII.).

---

(1) Si emolumentis, non sua sponte, virtus expetitur: una erit virtus, quae malitia rectissime dicetur. Ut enim quisque maxime ad suum commodum refert, quaecumque agit ita minime vir bonus est. Cic. de leg. 1. 18.

Pure non mancò molto che, nel calor della contesa, non si dicesse anche ciò o cose simili contro il principio della propria felicità. Non si omise di dire intanto, esservi ingiustizie, che recano vantaggio, e certa specie o grado di onestà, che reca danno. Ma qual vantaggio! quale danno!

Almeno s'insegnasse all'uomo, quai sieno i veri vantaggi suoi, e quali i veri suoi danni; anzichè persuaderlo contro i sensi di natura, e dire che i reali suoi doveri non sempre diretti sieno al suo meglio!

Certo se dire si volesse, che i veri obblighi dell'uomo, posto che tutto terminasse per lui al finire di sua vita, sieno una reale restrizione di felicità procedente da' piaceri de' sensi; non vi sarebbe luogo a contraddire; ma si osservi poi, come provare si possa che sieno veri e reali i suoi doveri, in tale supposto.

Pur non dovrebbe forse in generale, anche in questa vita, essere proporzionata la felicità alla saggia condotta, se la tendenza, l'istinto a quella fosse il fondamento di questa? E non è tale proporzione chiaramente falsa e contro l'esperienza? Un perfetto ben essere non si può esigere nella natura umana; essendovi opposte la fisica debolezza, e la sua dipendenza. Egli è certo però egualmente che, in totale, meglio trovansi coloro, la condotta de' quali conformasi alle leggi di natura; che sono ragionevoli, saggi e giusti. E ciò non solo, supposto un egual

corredo di fisica perfezione, e d'esterne circostanze; ma ben anche nel caso in cui il saggio fosse in tutto ciò inferiore al vizioso. Certa cosa è, e confermata dalla sperienza, non esistere cagione tanto forte di scontentezza ed infelicità negli uomini, quanto la loro morale imperfezione, come lo confessano i saggi di tutti i tempi. Ciò dovrebbe essere sufficiente a rendere la saggia condotta degli uomini, a motivo della brama di felicità, necessaria in faccia alla ragione, e doverosa. È vero che riguardo alla maggior parte, ed alle più generali relazioni d'alcuni casi, è d'uopo si aggiunga la speranza d'un'altra vita; la quale in generale come appoggio ai doveri, è di sommo vantaggio. Ma se quella proporzione, ammessa finora da tutti i moralisti, fra la virtù e la felicità, non fosse, in generale, conforme alle sperienze di questa vita; ciò sarebbe, a dir vero, di sommo ostacolo, ove trattisi di rassicurare il riflessivo intelletto nella credenza in una saggia sovrana bontà, e nella lusinga, che ne deriva, d'una vita futura. D'altra parte, senza tale credenza e lusinga; in generale senza il supposto, che virtù sia la condizione più essenziale della felicità; non sarebbe facile il sostenere, che la ragione, indipendentemente dalle tendenze e sensazioni, riconoscer possa doveri; poichè sebbene sia la conoscenza del dovere un decisivo impulso per una buona e colta volontà; non lo è però per una volontà incolta. La necessità degl'impulsi procedenti dal proprio in-

teresse prossimo o rimoto, per una saggia condotta, è provata dalla sperienza. Dopo tutte queste riflessioni, non so vedere come, senza svantaggio della costumatezza, contrastar si possa sulla dipendenza del ben essere dalla saggia condotta.

Ma (dicesi ancora) se la felicità fosse l'ultimo scopo della ragione, ed il compimento di essa; non sarebbe, a tal uopo, stato scelto il mezzo più proprio; poichè vediamo che la ragione assai sovente non ottiene il suo scopo; mentre all'incontro vediamo che gl'istinti ci guidano con sicurezza maggiore. Ma a qual sorta di ben essere, di prosperità possono mai, con maggior sicurezza, condurre gl'istinti, cioè le confuse sensazioni, le cieche tendenze? Ad un ben essere animalesco. Non esiste forse nell'umana felicità qualche cosa di più sublime dell'animalesco ben essere? Oppure sono forse una tanto inconcludente porzione della nostra felicità i diletti, che dobbiamo all'immediata o mediata applicazione del nostro raziocinio? Non so vedere come debba esser bene il rendere dubbia l'utilità del seguire i dettami della ragione, anche soltanto in riguardo di questa vita. Non è ella forse, benchè in mezzo agli errori, la miglior nostra guida, anche nelle vicende, nella felicità di questa vita? A che dovremo dunque abbandonarci? Ma che la terrena felicità non contenga l'intero scopo della ragione e degli esercizj utili al suo sviluppo e perfezionamento in questa vita; può

benissimo ammettersi e sostenersi, e la massima fondamentale dell'amor di sè stesso vi guadagna più che non ci perda.

Finalmente ammettono alcuni ciò che già non può negarsi senza mettere ogni cosa in confusione, cioè che la saggia condotta sia necessaria al ben essere; ma poi sono d'avviso, che perda la virtù ogni pregio, ogni eccellenza, e debba eccitar l'interesse proprio e l'egoismo; purchè si stabilisca esser base d'ogni dovere e d'ogni molla morale l'amor proprio, e la tendenza alla propria felicità.

Tale obbiezione deriva principalmente dal non distinguersi i prossimi dai rimoti impulsi della condotta; fors'anche in parte dal già più volte indicato equivoco fra gli esterni ed interni vantaggi del ben essere. L' umana virtù ha nelle sue molle tutto il pregio e l'eccellenza, ond'è capace; purchè la conoscenza del dovere, la conoscenza della legittimità e comune utilità delle leggi, la conoscenza dell'accordo con la volontà divina, o qualunque altra idea, diventi, in ogni caso, impulso decisivo, molla dominante. E ciò, quantunque il più rimoto, primo impulso al compimento della ragione ed alla conoscenza del dovere si ripeta dall'intensa brama della nostra prosperità; poichè questa, purchè ragionevole, dev'essere sempre la conseguenza di tal brama. Ciò è tanto chiaro, tanto comunemente ammesso dai moralisti d'ogni tempo; fu d'altronde il risultato di tante già

scorse investigazioni, che trovo inutile il fermarvisi più a lungo.

Anche in tutte le scorse materie, mi sarei forse meno esteso, se già da qualche tempo non si fossero intentate su di esse nuove contese.

Ma che non sia stato scopo mio di preconizzare soltanto la massima fondamentale dell'amor proprio respingendo le altre, si può ravvisarlo chiaramente da ciò, che già dissi fin dal principio di queste investigazioni. Fu piuttosto pensier mio il difenderla dalle moltiplici obbiezioni, e di provare che si può adottarla senza danno.

Devo confessare tuttavia, che ove trattisi di basi della volontà, e di decisioni, trovo, che la massima fondamentale dell'amor proprio merita, a preferenza d'ogn'altra, il nome di prima e generalissima massima fondamentale della filosofia pratica. Poichè tutte le altre lasciano luogo sempre ad investigare una nuova causa, un nuovo fondamento, un tale fondamento che si riferisca alle prime disposizioni della natura, e con esse combini, ed in tal modo si giugne sempre sino alle leggi dell'amor proprio.

Per quanto strano sembrar possa ai dotti adoratori d'una divinità l'investigare una base, un fondamento del proprio dovere, anche quando sia già noto il voler divino; per quanto certo esser possa, esistere una venerazione, un amore disinteressato verso Dio; sarà sempre difficile il provare all'uomo

indotto, la necessità di conformarsi al voler di Dio, senza trovar basi nella brama della propria felicità. Lo stesso dicasi, intorno alla legge d'aver per mira delle proprie azioni, principalmente la perfezione, il ben generale; e così dicasi di tutte le altre.

Nè ciò punto si oppone alla massima adottata nel primo volume di queste investigazioni, cioè esistere nella simpatia un fondamento alla benevolenza, dipendente dall'amor proprio. Poichè qui non trattasi più d'un fondamento o impulso che appena in qualche senso possa dirsi naturale; bensì d'un primo fondamento sempre decisivo; ora siccome l'amor proprio è più forte degli originali impulsi alla benevolenza, da lui dipendenti: siccome è in suo potere il reprimerli e l'indebolirli: ne risulta con chiarezza, che le leggi della giustizia, e benevolenza verso altri, devono essere combinate coll'amor proprio o amor di sè stesso, per comparir leggi agli occhi d'ognuno.

Deve quindi la legge dell'amor proprio essere dichiarata la prima fra le morali; poichè quella è la sola irremovibilmente stabilita qual base del volere umano, e tutte le altre hanno bisogno di lei per ottenere stabile e sodo fondamento.

Più fecondo per altro d'imparziali conseguenze, più sicuro dagli errori, onde non è assicurata la semplice teoria dell'amor proprio, è certamente il principio fondamentale del comune perfezionamento; deve quindi essere seguito questo nella scienza mo-

rale, sinchè sia possibile, e collocato alla testa degli altri.

Ma che pur non possa essere affatto superato da questo quel primo prossimo principio, risulta chiaramente in quei casi, in cui uomini isolati trovansi in tale posizione, che il loro contegno non possa avere la menoma conseguenza per altri, e che pure non è privo di principj morali.

§. XXXV.

Sino a qual punto le leggi di natura sieno generalmente obbligatorie, eterne ed inalterabili.

Le leggi dettate soltanto dal noto volere d'un superiore non possono essere obbligatorie, se non per quanto estendesi l'autorità di tal volere; sono quindi provvisorie ed alterabili, quanto il volere medesimo e la sua autorità. Non è così delle leggi di natura, le quali hanno la loro base nelle inalterabili disposizioni delle fisiche leggi.

Tuttavia non possono neppure le leggi di natura estendersi al di là della loro base. E da ciò risulta subito la conseguenza, non poter esistere una assoluta illimitata, essenziale generalità ed inalterabilità nelle leggi di natura; poichè il loro valore, la loro

obbligazione viene in primo luogo modificata dal relativo fondamento della medesima, nell'umana intelligenza. Siccome non hanno tutti gli uomini e non possono avere la stessa penetrazione per esaminare la natura delle cose; così non possono tali leggi essere per tutti egualmente obbligatorie. Poichè non v'ha legge che sia obbligatoria, se non può essere conosciuta; essendo impossibile, che un oggetto ignoto determini mai moralmente il voler nostro; oppure essendo impossibile il conformare determinatamente e con libertà il voler nostro ad una cosa, di cui non abbiamo idea.

Ma anche la base assoluta d'una legge naturale può dipendere da relazioni e condizioni, che non sono le stesse in tutti gli uomini. Potrebb'essere legge naturale per alcuni uomini, l'astenersi da ogni sorta di vino o di carne; non per tutti: quindi si danno leggi di natura particolari. Quelle soltanto sono generali, considerate in sè stesse, la base delle quali giace nelle qualità, e relazioni affatto generali e comuni, siccome la legge dell'amor proprio o dell'amor di sè stesso, ch'è più generale ancora di quella della conservazion di sè stesso; almeno in quanto quest'ultima si estenda soltanto alla vita attuale.

Lo stesso dicasi intorno all'eternità ed immutabilità delle leggi di natura. Poichè sebbene fondinsi ne'bisogni di natura, non sull'arbitrio, o sul caso; tuttavia suppongono sempre l'esistenza di tale natura,

su cui si fondano; quindi siccome assai cose cangiansi in natura, e più assai di quello che ravvisiamo; risulta chiaro, come una assoluta eternità ed immutabilità poco convenga a tutte le leggi naturali.

L' abbandonato selvaggio e l' uomo incivilito e colto possono avere costumi assai fra loro diversi in più punti, eppure conformi tutti alla natura, ed agire entrambi rettamente.

La conseguenza sarà la medesima sempre anche quando si voglia esaminare la cosa secondo i punti di vista, che fissati furono da altri, i quali ammisero, procedere l' assoluta necessità, l' eternità ed inalterabilità delle leggi di natura, dall' eternità ed immutabilità del voler divino, il che sarebbe a maraviglia ove si trattasse d' un assoluto voler divino, immediatamente noto, e non d' un volere determinato da relativi fondamenti; oppure se si potesse ammettere ciecamente ciò che, senza chiara idea, chiamasi essenziale giustizia divina; ma in tal caso sarebbe d' uopo ammettere nelle leggi di natura una eternità e necessità più illimitata di quella, che siasi potuta provare finora.

Ma se noi nel volere dell' essere sommo dobbiamo riputare ultime basi la bontà e la sapienza; una bontà che tende ad ottime mire, alla massima somma d' ogni bene possibile; ad una saggezza che sceglie i più adatti mezzi: così possiamo imaginare, nelle sue leggi, sole norme atte a promovere utili mire; mezzi atti

ad aumentare la prosperità nostra propria e quella di tutti. Ma se il ben essere, la prosperità ed i relativi mezzi, in diverse circostanze, esigono diverse disposizioni; possono anche le leggi della sovrana bontà e saggezza non essere affatto le medesime, in riguardo di tutti gli esseri, e di tutte le individuali circostanze. Certo è che Dio vuole inalterabilmente il meglio; ma il meglio non è sempre, o non in tutti nè in tutte le circostanze, lo stesso. Furono certamente *ab eterno* le leggi naturali nel divino intelletto; ma le particolari non meno che le generali. Con quel fondamento medesimo, con cui ammettiamo, che Dio abbia *ab eterno* stabilite certe inalterabili disposizioni nella natura, possiamo anche ammettere, che abbia prevedute e fissate le successive alterazioni; quindi le alterazioni che necessariamente succedono nelle leggi della natura morale, in conseguenza de' cangiamenti nella natura fisica, non danno motivo di supporre mutabilità nel volere divino.

Non è di gran conseguenza neppure l'obbiezione che suol farsi, cioè che le mire di Dio nella natura fisica si riferiscano alla natura morale, ed in questa consistere l'ultimo scopo; poichè non si può provare questo in altro senso, se non se, essere le perfezioni morali le più importanti basi della massima somma d'ogni felicità; ed essere quindi la perfezione dello spirito l'ultimo scopo di Dio. Ogn'altra opinione sullo scopo della creazione conduce ad idee indegne

della divinità, e non conformi alle basi, in forza delle quali ammettiamo l'esistenza di Dio.

In quella maniera che d'ogni proposizione condizionata si può farne una assoluta e categorica, riducendo la condizione ad una relativa determinazione (1): lo stesso può succedere con le leggi naturali. E siccome qualunque verità può dirsi necessaria, eterna ed invariabile; ciò può estendersi anche alle vere leggi di natura; non però a quelle che tali sembrano per ignoranza e per errore. Cioè necessaria, eterna ed immutabile è ogni verità, in quantochè viene considerata non quale realtà assoluta, ma relativa, e qual condizione di certe idee. Siccome l'intelletto nostro non ci accorda di riguardare qual cosa combinabile ciò che contiene contraddizione; così dobbiamo ammettere che non lo sia ciò che al vero si oppone. Poichè l'opposto d'una verità solo allora sarà imaginabile, quando allo stesso identico soggetto si possa attribuire e negare lo stesso identico predicato.

È a proposito qui la conseguenza accennata altrove, che noi in eguali soggetti e circostanze dobbiamo riconoscere identiche leggi naturali. E su di ciò, oprando secondo la natura, fondiamo le nostre aspettazioni, le nostre lusinghe, che ogni esser ragionevole

---

(1) Si può dire: l'uomo stanco può riposarsi, egualmente che: se l'uomo è stanco, può riposarsi.

dovrà approvare il nostro contegno, purchè giudicar voglia a senso di giusta intelligenza; poichè dovrà riconoscere, che noi ragionevolmente non potevamo e non dovevamo agire altrimenti. Chi biasima la condotta d'un uomo, d'un esser libero, condotta conforme all'intelligenza possibilmente migliore; o non ha idea, in generale, di saggia condotta, o non ravvisa e non giudica con giustezza il caso singolare. Quindi l'uomo onesto, anche in mezzo agl'innocenti errori suoi ed alle imperfezioni, sicuro d'aver fatto ogni possibile per riconoscere e fare il bene, non ha motivo di temere alcun giudizio nè umano nè divino. L'ignoranza può renderlo infelice, ma non in sè stesso irrequieto; e ne' casi medesimi agirebbe sempre egualmente poichè l'agire a norma della possibile migliore intelligenza è sempre sublime legge per l'essere ragionevole.

§. XXXVI.

Della perfezione e determinazione delle leggi di natura.

Se a norma delle leggi naturali, esistere possano azioni moralmente indifferenti, cioè non buone e non cattive; fu cosa ne' scorsi tempi assai disputata. Credettero alcuni, essere contrario alla perfezione delle

leggi divine, quali sono le naturali, il non contenere che una imperfetta norma, in qualche parte, incerta, per un giusto esatto contegno. Ma sembra che questi non abbiano considerato, che qui non si tratta di ciò che è nell'intelligenza divina, e per conseguenza nelle disposizioni della natura; ma soltanto di ciò che noi saper ne possiamo.

Altri conchiusero con maggior chiarezza d'idee, e con miglior apparenza di verità, non poter esistere nessuna azione libera, affatto indifferente, poichè non ve n'ha che non abbia conseguenze, o che sotto opposto contegno, aver possa conseguenze affatto eguali. In forza di tale principio si accordava certa specie d'azioni; le quali considerate in generale non si possono dire nè buone nè cattive; ma piuttosto indifferenti perchè non vi si può scorgere decisiva preponderanza di bene o di male; ma venendo poi al particolare, negavasi sempre tale indifferenza; perchè esaminandosi ogni e qualunque azione con tutte le sue proprietà e conseguenze, vi si ravvisava sempre un deciso merito o demerito.

Ma quantunque nulla dir si potesse contro la massima generale, che differenti generi di contegno non possano avere identità d'effetto; sembra però dipendere più dalla conclusione che dal principio il dire che non abbiano tali effetti un egual merito in generale, o in riguardo allo scopo d'un supposto dovere. Poichè il bene ed il male potrebbe procedere, in

uno o in un altro contegno, da differente specie, o sotto varia condizione; senza che maggiore fosse in uno la preponderanza del bene. Almeno così sembra ragionare si possa a norma d'idee generali: nè v'ha dubbio poi, che un determinato scopo non possa egualmente attingersi in varie guise.

Ma sebbene si ammettesse come cosa la più probabile, la più verosimile, che varj generi di condotta non centengano mai egual copia di bene o di male; non è però ancora provato con ciò, che non si diano azioni senza moralità; ossia che noi in ogni caso opriamo a seconda, o contro un dovere obbligatorio; poichè la moralità delle nostre azioni non può determinarsi a norma di tutte le conseguenze, che ne derivano in totale; bensì in forza di quelle che conosciamo e che atti siamo a conoscere.

Che se si danno casi, come se ne danno infallibilmente, ne' quali non siamo in grado di riconoscere il preferibile merito fra due contegni a noi possibili; così è certo che si danno per noi azioni, anche secondo le leggi naturali, moralmente indifferenti; nelle quali non v'ha idea di dovere, che ci determini; ma una qualunque siasi tendenza, oppure una sensibile, e fors' anche accidentale attrattiva.

Con quale frequenza poi succedano in realtà simili casi, e quante volte lo sembrino per leggerezza, non si può definirlo in questo luogo.

§. XXXVII.

Osservazioni sulla storia naturale delle idee morali fondamentali.

Non v' ha cosa che tanto chiarisca l' intelletto, intorno alle vere proprietà ed al valore delle sue idee, quanto il penetrare nelle basi onde procedono, ed in forza delle quali si alterano, ed a poco a poco si perfezionano. Quindi conosce l' uomo la tanto necessaria differenza fra i limiti della sua intelligenza delle cose, e la reale natura delle cose medesime; impara a guarentirsi dagli errori, e dalle malintelligenze risultanti dal miscuglio fra ciò ch' avvi di veramente necessario in un' idea, coi gradi alterabili di perfezione della stessa.

Non sembrerà quindi cosa superflua, comecchè siensi qua e là dati in quest' opera vari cenni intorno all' origine e formazione delle idee morali, il riprendere di nuovo un tale argomento, e per ravvicinare fra loro le relative riflessioni, ed in parte anche per isvilupparle un po' meglio.

Che l' idea di ciò, ch' è moralmente buono o giusto, sia una speciale e semplice idea fondamentale del nostro intelletto, non può provarsi in verun modo. Non solo non si può rendere ragione del totale valo-

re di tali idee, in ogni caso, col mezzo d' altre semplici idee, che vi si uniscono; ma non v' ha neppur prova dell' esistenza d' un senso particolare per le proprietà e relazioni morali (§. XCVIII.).

L' idea del ben morale procede dall' idea generale del *bene*, del *vero*, dell' unanime. Noi chiamiamo *buone, belle, nobili* quelle azioni o tendenze, che gradite ci riescono a motivo dell' utile, dell' aggradevole, del vero e del sublime, che in sè contengono.

Quindi un tale aggradimento può avere varj fondamenti, non sempre d' eguale importanza. Le prime riflessioni dell' umano intendimento si fermano alle prossime conseguenze, che cadono sotto gli esterni sensi; quindi, al principio della sua attenzione sugli oggetti morali, approva l' uomo o disapprova tanto le sue proprie, quanto le azioni ed i sentimenti degli altri a norma di quelle esterne e prossime conseguenze. Dichiara giusto tutto ciò, in cui non trova motivo di biasimo, e ragionevole, prudente, moralmente necessario, ciò che gli sembra non potersi omettere senza danno.

Raziocinio e sperienza gli fan conoscere per altro quantità sempre maggiore di rimote conseguenze d' ogni azione, ed in tal modo si rettificano un po' alla volta, almeno in parte, le morali sue idee.

La simpatia, proprietà fondamentale della sua natura, lo determina a dir vero, ben di buon' ora, ad aver riguardo, nel giudicare del merito delle azioni,

non solo al proprio diletto o dispiacere, al proprio utile o danno; ma ben anche a quello d' altri. Ma in mezzo alle forti sue brame ed avversioni non è facile che l' uomo incolto neppure s' accorga de' suggerimenti di questa fondamentale qualità: tanto è lungi che possano questi mettere ostacolo a tali brame ed avversioni. Non avendo ancor raffinata, con lunghe meditazioni e coll' esperienza, la sua attenzione, abbandonasi sempre alla momentanea impressione, al dolore, al bisogno o alle aggradevoli attrattive dei sensi, ed obblia con molta facilità, pel momentaneo diletto, i futuri suoi bisogni, comecchè li conosca per molte sperienze (Vol. I. §. XXIV.); come potrebbe rattenerlo il pensiero di bisogno straniero? Gli par retto ciò che fa o fece, e perchè non può giudicare, se non a norma di ciò che conosce, e che sente in sè stesso; ed anche perchè l' amor proprio, che in ogni uomo è una forte cagione per cui approvasi facilmente il proprio contegno, è negli uomini incolti assai più violento, o agisce in essi più liberamente.

Ciò però che non osserva, mentr' egli è la parte attiva, gli si fa conoscere allorchè diventa parte soffrente. Conosce il male che gli accade, nell' impossibilità assoluta d' approvarlo, ed in quella di tralasciar di resistere a chi glielo cagiona. Una volta, ch' egli l' abbia provato in sè stesso, se ne commove tanto più, e tanto più facilmente, se succede ad un altro per via d' un terzo. Tale doppio senso giugne infine

a produrre l'idea e la persuasione, essere odioso a chiunque un tale contegno, e dover trovare sempre avversione e resistenza. In forza di questa idea generale, destasi in simili casi la simpatia, ed agisce con vigore sempre maggiore. Idee e sensazioni si producono, e si perfezionano sempre più, vicendevolmente.

Ciò che si è detto delle sensazioni spiacevoli, e delle idee di ciò, ch'è ingiusto, estendesi egualmente anche alle aggradevoli, tanto proprie, che compartecipate, ed alle idee che ne nascono, d'azioni buone, lodevoli, oneste.

Ma sarebbe l'uomo tuttavia indietro assai, non solo in riguardo all'esecuzione delle cose già conosciute; ma ben anche nella conoscenza della maggior parte delle idee morali; ove la sola simpatia fosse quella che ne lo istruisce; ove nella determinazione del suo contegno e del suo modo di pensare, in riguardo delle inclinazioni e degl'interessi altrui, non fosse attratto dalla sperienza, dalla certezza che da ciò assai dipendono i proprj vantaggi e diletti.

Vero è che dapprima ciò non produce che azioni spesse fiate affatto opposte alle inclinazioni, quali le vorrebbero le vere leggi morali; e sovente pura apparenza, e finzione, purchè l'uomo creda di giugnere in tal modo al suo intento, e ciò può durar molto più a lungo; ove anche l'avversario si attenga soltanto all'esterno, e se ne contenti.

Ora ciò che ha luogo sovente, comunque siasi per tema o per basso egoismo, può un po' alla volta diventar abitudine. Che se si può giugnere soltanto a poterlo fare senza fatica; non riesce più così difficile il trovarlo naturale, il ravvisarlo in relazione coll'inclinazion fondamentale, ed il riconoscerlo per giusto.

Siccome, senza unione socievole fra gli uomini, la maggior parte delle idee morali non avrebbero alcun oggetto nè alcun motivo; così per lo contrario trovansi, nella socievole umana vita, frequenti cause di sviluppo, d' estensione, e perfezionamento di tali idee.

La vaghezza di dirigere altrui è un effetto troppo naturale dell' amor proprio, perchè non abbia a mostrarsi di buon' ora fra le umane inclinazioni: e comunque aver possa assai svantaggiose conseguenze; è cosa chiara però, che molto influir deve allo sviluppo delle idee morali.

Ma tostochè gli uomini hanno ottenute alcune idee delle morali differenze; cercano di comunicarle agli altri, e di combattere le opposte opinioni. A tanto li sprona non solo la benevolenza, ma ben anche l'interesse loro proprio.

Se generale diventa l' attenzione a tali indagazioni, se aumenta la conoscenza della loro importanza; vi si consacrano specialmente coloro, che aspirano ad essere istruttori del popolo e allora incomincia realmente il periodo più importante di questa storia; ma

in pari tempo anche quello de' massimi traviamenti ed errori, intorno a queste idee.

Poichè primieramente non è possibile, che un uomo s' allontani assai dal vero; sinchè si attiene con le sue idee e co' suoi giudizj soltanto a casi particolari, ed entro i limiti della sua sperienza; poichè quantunque vi si esprima sconciamente; ha però in generale un senso troppo determinato del suo oggetto, per allontanarsene con la sua idea ed opinione.

Tutt' altra cosa è però allorchè pretende di stabilire una verità generale, per decidere in tutti i casi; poichè allora l' errore vi è facilmente pronto, e tanto peggiore quanto più lungamente vi si cela. Infatti l' uomo vi si accostuma, nè vuol più deporlo; non essendo più libero abbastanza lo sguardo per riconoscerlo; sebbene un raggio di luce spargasi sopra quello che l' ha adottato.

Buona cosa che l' umano intendimento non si ponga più di buon' ora a voler determinare le morali differenze, col mezzo di massime generali; alla quale operazione benchè si accinga più presto, che agli altri oggetti del suo intendimento; viene tuttavia lungamente rattenuto e limitato dalla propensione all' analogia, e dalla forza dell' abitudine; talvolta troppo a lungo a dir vero; ma in totale è sempre meglio; poichè non v' ha cosa più pericolosa, per l' umano intendimento, quanto un troppo prematuro principio generale da esso adottato.

Ciò che per altro reca ancora maggior pericolo, in questo periodo alle idee morali, è la mancanza di penetrazione sufficente nella natura degli uomini e delle cose, alle quali si riferiscono le sue azioni; per poter quindi dedurre le basi per la formazione, e per lo stabilimento di tali idee, sufficenti per convincere sè stesso e gli altri.

L'autorità deve assai volte far le veci di fondamento; e allora incominciano presto le occasioni, in cui l'apparenza dell'umana saggezza e rettitudine trovasi troppo debole, per esser motivo di credibilità e di sufficente sostegno alle leggi; ne nasce quindi il bisogno della divina autorità, per cui comunque si provveda, il raziocinio n'ha sempre una restrizione, e l'intelletto un impedimento. Non si può negar per altro, che in generale ciò non ridondi in vantaggio, purchè vera saggezza agisca in tale aspetto; poichè sebbene gli uomini, non contenuti da tale mezzo, giugnessero più di buon'ora a vera intelligenza; succederebbe forse con danno assai maggiore.

Ma che ciò avvenga con sommo danno ove fanatismo e brama di dominio copronsi sotto tale scudo; lo mostrano chiaro le storie della maggior parte de' popoli.

Anche gli oratori ed i poeti difendono naturalmente le idee morali; e gli effetti di esse vengono piucchè mai estesi per mezzo loro. Ma per quanto utile sia all'umanità una tal opra; non v'ha dubbio che espongono però sempre la verità a gran pericolo.

Essi, il lavoro de' quali è affatto contemplativo, che tutto procurano d' animare con imagini e sensazioni, e che abbandonare si devono alla fantasia, non distinguono, con tutta l' esattezza voluta dalla ragione, l' essenziale dall' accidentale; sorpassano perfino, in mezzo alla violenta sensazione d' una parte, tutto ciò, onde dipende il retto giudizio del totale. E la loro ardita, animata eloquenza seduce se non essi medesimi, almeno coloro sovente, sui quali agiscono, a considerare identiche, cose tra loro differenti, a solo motivo d' accidentale o parziale analogia. Oltrecchè l' esagerazione della lode e del biasimo è sempre affatto propria all' entusiasmo; e già il poeta servesi sempre delle sue divinità più arditamente che nol permette lo scopo della ragione e della precauzione.

Se in tali moltiplici occasioni, e sotto tali molle sviluppansi e formansi le idee morali; può andare molto in lungo, prima che l' esame delle azioni dirigasi verso l' interno, anzichè verso l' esterno di esse. La distinzione a dir vero fra una cosa avvenuta determinatamente o senza volontà è tanto essenziale ed evidente nell' applicazione delle idee morali, che riesce difficil cosa assai, non vi abbia riguardo anche il meno adatto intendimento. Ma l' esaminar cautamente e ravvisare, con giustezza, il merito e carattere de' differenti impulsi e delle diverse molle a senso delle loro conseguenze per tutto il futuro contegno, ed a norma di tali relazioni, determinare il merito

delle azioni particolari, ed in generale a norma delle conseguenze, che le fondano intimamente, non a senso degli effetti esterni, è ciò appunto, che porge più ch' altro all' intelletto, favorevole occasione di sommo schiarimento. Sino a tal punto l' estension dell' azione, e l' usata forza è per lui l' unica norma a determinare il merito e la colpa. Apprezza anche la virtù religiosa, in proporzione del sacrifizio più o meno costoso, ed a norma dell' esattezza nell' osservanza degli usi e delle cerimonie esterne.

Tale trascuranza del poco sviluppato intelletto, intorno alle conseguenze procedenti dalle azioni nell' interno dell' agente stesso, in riguardo delle sue inclinazioni ed attitudini è, se non la sola, almeno la principale e più costante causa, per cui gli uomini si permettono contro gli stranieri, e principalmente contro nemici, cose che pur riconoscono, in altre occasioni, sommamente ingiuste. Sarà effetto di un raggio inestimabile di verità, se uomini, se popoli provano avversione al far male a colui, verso il quale non si credono in dovere d' alcun riguardo, o se si contengono dal torgli di mano un vantaggio, sul timore di far con ciò danno a sè stessi, o al proprio carattere.

Ma barbara confusione e disordine manifestasi di nuovo, tostochè i popoli o i loro reggenti depongono e disprezzano il raffinato senso contro l' interna ignominia e danno, per la morale delicatezza, e nella scelta de' mezzi per le temporali loro mire.

§. XXXVIII.

Riflessioni più estese sulle cause de' relativi traviamenti.

I traviamenti degli uomini riguardo alle disposizioni ed opinioni morali furono sempre il principale fondamento di coloro, che misero in dubbio la realtà d'un *dritto naturale*. Furono già di passaggio dette più cose contro tale ragionamento; ma la sua insussistenza risulterà più chiara nell'analisi delle cagioni onde procedono i traviamenti; poichè vi si potrà osservare come, anche in mezzo di essi, gli uomini si allontanino da certe comuni fondamentali idee, o sensazioni, e da quelle appunto sulle quali fondasi il naturale diritto e la morale costumatezza.

1. La cosa risulterà chiaramente: s'è pur vero che, nella determinazione della moralità d'alcune azioni, solo in ciò diversificano gli uomini fra loro, che tali azioni, sotto diverse circostanze, producono differenti effetti; talchè ora l'uno ora l'altro contegno possa essere il migliore, il doveroso, il veramente conforme alla natura, o almeno non dannoso al punto, da doversi impedire con la forza. Che ciò sia vero, ella è cosa chiara a chiunque atto sia a rifletterci; e serve a render ragione di molti fra più forti traviamenti nelle morali opinioni di diversi luoghi e tempi. Sup-

posto, ciò ch' è pur tuttavia in contrasto, nascere in certe regioni più donne che uomini; ella è cosa naturale, che nell' accordo delle basi fondamentali per la fissazion de' doveri intorno al matrimonio, si reputi in tali paesi la poligamia conforme alle leggi naturali; mentre altrimenti si pensa, ove la fisica relazione fra i sessi è differente. Così appunto e già da gran tempo cosa stabilita che, riguardo al matrimonio fra prossimi parenti carnali, varie naturali fondamentali leggi possano, a norma delle circostanze, esservi favorevoli o contrarie. In un luogo può essere giustamente ammazzato il prigioniero di guerra, o il malfattore; in un altro luogo, si può con fondamento riputare cosa ingiusta; purchè nel primo caso la comune sicurezza, o in generale l' allontanamento di mali maggiori, di future offese, lo rendano necessario; mentre in altri casi bastino a tale scopo mezzi più moderati. Quante cose non giustifica il bisogno, a senso di principj più sicuri d' ogni diritto? Se anche sotto tal punto di vista non possiamo approvare interamente la snaturata crudeltà de' selvaggi, che uccidono i decrepiti loro genitori, ed in parte li mangiano (1). Pure esaminandosi più esattamente le cir-

(1) Tale uso antico è tuttavia vigente fra alcuni popoli i più selvaggi in America, come quelli dalla baja d' Hudson sino alla Plata; talvolta anche fra gli Ottentoti. Più comune è quello di seppellire il tenero vivente bambino con la defunta madre.

costanze, nelle quali trovansi tali uomini, vediamo che non di molto s' allontanano in ciò dalle fondamentali idee, che da noi pure sono seguite, e che essi credono anzi di conformarvisi interamente. Reputano un tratto d' amorevolezza l' uccidere tali persone allorchè non sono più in grado d' andare alla caccia, onde principalmente si cibano, nè di difendersi da nemici, o dalle feroci fiere, fra quali si trovano; anzichè lasciarli esposti al pericolo della fame, o d' una qualunque dolorosa, lenta morte. La storia de' viaggi, da' quali ritraggonsi tali nozioni, aggiungono, che i padri stessi considerano ciò qual dovere ne' figli; e che lo implorano da essi qual amoroso officio. In Isparta non si giudicava ingiusto il furto; era permesso il servirsi, senza chiederne licenza, d' una parte delle proprietà altrui, e d' involar l' altra parte e nasconderla; il che essendo conforme alle leggi, o ad un costume generalmente ammesso; non può più esser detto furto. È noto come tale opinione procedesse, fra gli Spartani, dal non collocare essi la loro felicità nel tranquillo possesso d' esterni beni; ma nella temperanza, nella libertà e nello spirito guerriero, e come a norma di tali idee di felicità, e d' una adattata costituzion di governo, potessero benissimo riputar buona quella restrizione de' diritti di proprietà, senza molto allontanarsi dalle nostre fondamentali idee relative alla costumatezza. Se nelle loro idee sulla felicità, e sulla migliore costituzion di governo, s' allon-

tanassero più che gli altri dalle leggi di natura; non è tanto facile il deciderlo; ma non vogliamo nemmeno investigarlo in questo luogo. E per aggiugnere ancora un solo, ma molto importante esempio; quante cose non è d'uopo cangiare ne' costumi, e nell'applicazione delle idee generali di *dritto*, s'è pur vero che in difesa della patria, e pel mantenimento dell'interna sicurezza e del buon ordine, non s'arma più ogni abile cittadino, non ogni membro onorato della società, ma soli a ciò destinansi compri soldati? Generalmente parlando è cosa tanto naturale, che molti privati diritti adattati sieno alla costituzion dello stato, quanto che questa regolata e determinata venga, giusta l'estensione, il grado d'incivilimento, ed altre essenziali ed accidentali qualità del paese. Che se taluno avvisare volesse come convenzionali queste leggi ipoteticamente naturali, non come naturali diritti; non sarebbe che quistione di parole, alle quali non fu accordato il più conveniente senso: poichè ciò che, in certe circostanze, è ragionevole, saggio e conforme alle regole d'un giusto contegno, non può confondersi mai con ciò che fondasi unicamente sopra un accordo arbitrario, o sopra tendenze e mire accidentali. Ma certamente possono differire tra loro le leggi e le opinioni sul diritto, quanto più s'allontanano dalle leggi fondamentali di natura, da ciò ch'è assolutamente necessario al ben essere ed alla perfezione degli uomini. Poichè, in tutto il resto,

hanno le esterne circostanze, il clima, il modo di vivere ecc. un influenza, che porta agli effetti sensibile cangiamento. Ciò si ravvisa principalmente nell' esame delle leggi sulle successioni, ed i loro fondamenti, tanto intorno alle famiglie, che agli stati e loro reggenti. A tutto ciò che fu osservato è d' uopo aggiugnere soltanto; che costumi, leggi ed opinioni sul diritto, che in origine ebbero una base naturale e ragionevole, possono durare ancora in forza dell' abitudine, sebbene sia distrutto il loro fondamento.

2. Ma quantunque una specie di contegno avesse in molti uomini le stesse conseguenze, e la stessa assoluta moralità; potrebbe succedere ancora, che non tutti egualmente conoscessero tali conseguenze, o forse che non abbiano l' attitudine ad un' eguale conoscenza; ed allora, ammesse le medesime leggi fondamentali di moralità, ne differirebbe l' applicazione. Di fatti perciò che ad alcuno impossibile sia la giusta, perfetta intelligenza, che hanno gli altri; non ne verrà che del tutto difettoso essere debba il suo contegno; potrà anzi essere innocente e giusto *in lui*, quanto quello d' un altro, che sia *in sè stesso* assolutamente migliore; come vedremo in seguito. Che moralità, diritto e doveri *relativi* si conformino alla possibile conoscenza delle leggi, è già fuori di dubbio. Sarebbe per altro ingiusto il dedurne, che per questo perchè l' ignoranza può rendere perdonabile, o anche affatto giustificato un delitto, non possa

quindi esistere delitto; ed il voler sostenere in generale, che non diasi alcun diritto naturale, perchè non può essere da tutti gli uomini, ed in ogni senso, riconosciuto; ella è cosa tanto assurda, che non merita neppure confutazione.

3. Ma la differenza delle morali opinioni ha una base importante anche in ciò, che non tutti gli uomini determinano le utili e dannose conseguenze delle azioni sotto eguale quantità di riflessioni. Se gli uni hanno riguardo soltanto o in principal modo alle conseguenze per lo stato esterno; gli altri a quelle che alle inclinazioni e forze dell' anima si riferiscono; se gli uni non calcolano, che per questa vita, gli altri per l' eternità; gli uni per la loro persona, famiglia, patria o religione; gli altri hanno reso scopo delle sublimi loro mire tutto il mondo presente e futuro: certo è che le conseguenze saranno fra di esse molto differenti; sebbene la massima fondamentale comune a tutti sia, *essere giusto ciò che, considerato in ogni aspetto, produce il maggior bene.* La difettuosità delle riflessioni nel giudicare del bene e del male, e della moralità da definirsi in conseguenza, è la maggiore fra le imperfezioni degl' indotti, rozzi uomini abbandonati ai sensi. Frattanto non si deve omettere, che il selvaggio, il quale non ha che una limitatissima comunicazione con altri uomini, in molti riguardi non può avere il menomo impulso, la menoma occasione.

4. Ciò che fu più volte notato così di passaggio, che gli uomini tanto meno attenere si possono ognora, nel loro contegno, alle sublimi regole della ragione, quanto più debole è il loro intelletto, quanto più limitata è la loro penetrazione; che le subordinate norme del volere divino e de' magistrati, presso la gran moltitudine devono supplirvi in molti casi, serve ora a meglio mettere in chiaro la differenza delle morali opinioni. Poichè non solo è cosa manifesta, come abbandonati a sè stessi l'egoismo, la brama di dominio, ed il fanatismo costituir possano l'obbrobrioso loro volere qual base delle azioni, opinioni e costumi degli altri; ma traviati una volta gli uomini, dalla giusta estimazione delle azioni; avvezzi ad usar prescrizioni, massime, norme, sentenze, che agiscono soltanto in forza della loro autorità non dell'intelligenza del fondamento di esse, possono, per un falso o malinteso principio morale, incorrere in infiniti errori: massimamente poi se la relativa principale idea è confusa e misteriosa; come di servizio divino, di sacrifizj, di espiazioni, e di penitenze. Deviati una volta dell'estimare le azioni a norma delle naturali loro conseguenze, ed abbandonati alla guida d'oscure, confuse idee, lasciansi poi condurre gli uomini, nelle particolari loro applicazioni, anche da semplici associate idee non aventi che una accidentale coesistenza, o fondate in una insignificante analogia. Non solo le leggi *casuistiche* ma anche le criminali di tem-

pi barbari offrono esempj, in quantità, di sentenze fondate soltanto sopra tale confusione d'idee; e talvolta sopra un giuoco di parole o un'equivoca frase (1), comunque ciò succeda o per mal animo, per cattiva volontà, o per debole o cupo intendimento; siccome vedesi negli esempi riportati dalla storia di varj tiran-

(1) Hume Hist. of Engl. II. p. 385. III. p. 280. 338 ecc. Ella è cosa probabile, che un saggio legislatore avesse una volta procurato di limitar l'uso delle carni ai popoli indiani, e proibito quindi l'uccidere gli animali. Ora i *Siamesi* giudicano peccaminoso non solo l'uccidere gli animali; ma i severi loro moralisti hanno estesa la proibizione di *non ammazzare* anche alle piante, sostenendo, che l'uomo per essere perfetto non possa prendere che le frutta mature, perchè quelle possono staccarsi, senza far danno alla pianta. — Le leggi dei *Talapoini* proibiscono perfino il fare un buco nella terra, o il metter fuoco alla terra, o l'abbruciar legna. In un paese freddo, sarebbe assai difficil cosa l'introdurre tal legge o il mantenerla lungamente. I Siamesi danno una prova della facilità, con cui sanno poi gli uomini eluder le leggi. Per quanto abborriscano l'uccidere, non mancano però di prender pesce e mangiarlo, dicendo, che non uccidono i pesci, mentre non fanno che levarli dall'acqua, per cui muojono poi da sè stessi. Oltrecchè credono che non possa e non debba ognuno essere virtuoso; che i *Talapoini* loro frati debbano essere virtuosi per tutti. Questi d'altronde fanno quanto possono, e sovente ciò che combina con le loro brame, lasciando che gli altri facciano ciò ch'essi non possono. *V.* De la Loubere t. I.

ni, dai quali chi avea loro salvata la vita venne condannato a morte, col pretesto, che avesse messo le mani sopra un essere *unto*, *consacrato*, o che sfoderata avesse la spada in loro presenza.

5. Tanto nel caso, in cui gli uomini apprezzino le azioni a norma degli effetti, che ne risultano, come se guidare si lasciano da pretesi decreti divini, possono egualmente incorrere in errore, col prendere per cause o effetti cose che non sono nè l'uno nè l'altro; ma che successero per puro accidente. Così uno svantaggioso avvenimento, procedente da un fatto, viene riguardato come un castigo naturale, o anche come una speciale punizione divina, ed il fatto viene riputato cattivo, sebbene prima non si giudicasse tale. Un felice successo può per lo contrario essere avvisato qual segno della divina approvazione; molto più ove preceduto fosse da preghiere e voti. Anche tolta ogni mischianza d'idee religiose, reputano gli uomini, assai sovente, solo allora, sagge ed oneste le loro azioni, quando felici si trovano in mezzo ad esse; o incominciano a conoscerne l'ingiustizia, quando incominciano ad aprire gli occhi ed a vedere, che il motivo della scontentezza e noja, che cercavano altrove, giace in loro stessi, nelle inclinazioni ed azioni loro proprie.

6. Siccome non s'è trovato ancora verun popolo, o specie d'uomini, cui negare si possa, con fondamento, ogni sorta d'idea e di senso morale; ella è

cosa manifesta, come ogni traviamento, in questo genere, provenga dalla combinazione delle relazioni della violenza delle tendenze de' sensi, e dell' inscienza o trascuranza in riguardo delle conseguenze delle azioni. È noto come una ingiustizia ne chiami un' altra (1).

7. Vi ha motivo non meno di guardarsi bene dal lasciarsi ingannare da quegli esempi d' incolti popoli, raccolti da coloro, che o cercano d' ingannare, o s' ingannarono essi medesimi. Così si vuol giudicare sovente dalle azioni dissolute e sfrenate d' una bassa classe, del carattere e de' costumi d' un intero popolo: oppure da ciò che per accidente succede in pubblico, si pretende giudicare dell' approvazione generale, e d' una generale mancanza d' intelligenza. Non è giusto neppure il conchiudere, che un uomo ignori l' ingiustizia d' un' azione, dal vedere che la commette; e neppure nel caso, in cui sovente la commettesse; poichè quante volte non viene soggiogata la più pura ma debole conoscenza della ragione dalle tendenze de' sensi?

Mentre estatico sta ammirando l' osservatore le cose che trova singolari, gli si offusca facilmente lo sguardo; peggio poi se si compiace nel rinvenir qualche singolarità: e poichè non si suol viaggiare per vedere

(1) Quanti delitti non produce tanto il famigliare, che il politico dispotismo?

cose, che si ravvisano già a casa, e coloro che da rimote regioni fanno ritorno, sono soliti di recare novità strepitose, e con tanto maggiore diletto sono ascoltati, quanto più strani sono i racconti; vede ognuno a quanti pericoli sia, in tal caso, esposto il vero; molto più poi se trattisi di cose, che non cadono affatto sotto i sensi; e che ben note essere non possono, che per via d' induzioni.

PARTE SECONDA

DEL DIRITTO.

CAPITOLO II.

DELLE SPEZIE PIU GENERALI DEL DIRITTO.

§. XXXIX.

Esteso sviluppo della distinzione delle leggi, de' diritti e doveri naturali ed arbitrarj.

Che le leggi morali naturali si fondino nella ragionata intelligenza delle leggi naturali fisiche, fu già provato in tutto l'antecedente capitolo. Tendono tutte a rendere possibilmente conformi le libere azioni nostre alle disposizioni della natura, che non sono in poter nostro: quindi quanto più aumenta in noi la conoscenza della natura delle cose e delle naturali conseguenze delle azioni; tanto maggior copia si ci rende nota di leggi naturali.

Ciò che non conosciamo non può esserci ragionevole impulso, non può essere cosa obbligatoria, nè legge per noi. Si può dar quindi un *assoluto* fonda-

mento di leggi naturali e di doveri, senza che costituisca una *relativa* obbligazione o legge naturale per coloro, che atti non sono a riconoscerlo, ed a conformarvi quindi il loro contegno.

Questi inscienti possono giugnere però a riconoscere come necessario un contegno conforme a tale legge naturale *assoluta*; oppure tale legge può diventare anche per essi obbligatoria, mediante la conoscenza di qualche fondamento benchè accidentale e non necessario.

Anche precetti non conformi alla vera natura delle cose, alla possibile umana conoscenza delle medesime, prodotti da idee erronee, da condannabili inclinazioni, possono non solo rendersi attivi, in forza di minacce, o di promesse; ma possono anche essere ridotti a vera, ipotetica, relativa obbligazione, in forza di ragionevole conoscenza de' mali procedenti dall'esecuzione, minori di quelli che seguirebbero dalla trascuranza.

Il confronto di questi differenti casi mostra l'esistenza di tre principali spezie di leggi.

1. Leggi, che non solo hanno un fondamento obbligatorio in natura; ma che di più sono come tali riconosciute; che tanto sono naturali in senso *assoluto*, che *relativo*, ossia tanto in *sè stesse*, quanto riguardo agli *uomini*; naturali insomma nel più stretto senso dell'espressione, comunque sieno generali o particolari, assolute o ipotetiche.

2. Leggi, che per verità hanno un fondamento obbligatorio negli effetti naturali e nelle loro relazioni; ma prima in forza d'un arbitrario aggiunto fondamento, d'un voler reso noto e dell'autorità dello stesso, ottengono una relativa obbligazione, o una maggiore attività. Queste chiamansi più giustamente *positive* che *arbitrarie* leggi; e dividonsi in *divine* ed *umane* perchè divina ed umana può essere la volontà obbligatoria.

3. Leggi *arbitrarie* chiamansi per lo contrario quelle *positive* leggi che, nella possibile conoscenza della natura, non hanno fondamento d'obbligazione; ma soltanto in forza d'idee e tendenze fallaci; o che prodotte e sostenute sono da arbitrio mosso dai sensi. Il nome di leggi di *convenzione*, che ricevono talvolta, ha un significato molto esteso; quindi è meno comodo. Potrebbe significare ciò, ch'è conforme a circostanze speciali, alterabili, ma non da trascurarsi al momento, e sotto le quali è naturalmente giusto. Oppure anche ciò, che ha per base una convenzione, un accordo, in forza di cui, a senso delle sublimi leggi di natura, può essere o non essere obbligatorio. Talvolta s'intende ciò ch'è conforme ad interessi passeggeri, esterni d'alcuno, ma opposto alle più sublimi leggi di natura, ed alle più immutabili regole della ragione.

§. XL.

Sviluppo più esteso delle proprietà, che aver devono le leggi positive, per essere obbligatorie.

L'OBBLIGARE con fisica violenza, o il provocare ne' sensi, e l'avvezzare, è diverso dal costituire un dovere, dal rendere una cosa relativamente obbligatoria. Che cosa è dunque necessario, onde le leggi positive, le leggi propriamente arbitrarie degli uomini sieno obbligatorie?

1. Devono essere soprattutto bastantemente note a coloro, pe' quali hanno ad essere obbligatorie; e devono esserlo come preciso volere del legittimo superiore. Poichè siccome ciò che non si sa, nè si può sapere, non può determinare un uomo, nè può essere neppure un ragionevole decisivo impulso; così non lo può essere neppure il volere ignoto d'altr'uomo.

Ma quando sarà poi una legge bastantemente nota? Il pretendere che sia consegnata o letta individualmente sarebbe una indiscreta esigenza. Basta che sia con quelli, che devono conformarvisi, in tale relazione, onde possano conoscerla quando vogliono, purchè usino la diligenza, per essi, doverosa. È d'uopo di più per altro, che la pubblicazione sia in lingua intelligibile, per quelli che devono averne contezza.

2. Devono essere unite a sufficienti impulsi; ad impulsi, che decisivi essere possano per la ragione di chi deve essere obbligato, sufficienti a produrre il senso d'una necessità morale. Che *decisivi essere possano*, cioè che tali sarebbero, o dovrebbero essere, purchè l'altro faccia ogni possibile uso della sua ragione, li esamini, come può e deve. In tale supposto, possono certamente ingannarsi gli uomini; ma non sempre, nè necessariamente. Dassi certa dose di forze intellettuali, che si può supporre con sicurezza, nel comune umano intendimento. E l'esatta conoscenza d'individui o classi d'uomini offre fondamento per determinare con accuratezza e precisione ciò, che si può aspettare ed esigere dal loro raziocinio. La stessa sperienza conferma l'uso di tale supposto in infiniti casi. Che se vi si scopre sbaglio; conviene raddoppiare gl'impulsi, finchè la forza di essi diventi bastante a produrre la necessità morale.

Ma si danno varie specie di tali obbligatorj impulsi nelle leggi positive. Possono essere idee della bontà del volere, onde proviene la legge, e della supponibile bontà e saggezza della legge medesima; purchè la sperienza abbia prodotta sufficiente persuasione di tale buona volontà del legislatore o che si abbiano ragionevoli fondamenti per supporla. Possono aggiugnersi alla legge stessa fondamenti derivanti dal contenuto di essa; mediante i quali, o almeno uniti alla confidenza verso il legislatore, riceve l'aspetto di

saggia, obbligatoria legge. Se i fondamenti aggiunti bastano per sè stessi a formare una morale necessità; sparisce allora l'apparenza di legge arbitraria; e rimane soltanto ed agisce nell'animo, siccome un'istruzione, un convincente ammaestramento d'una per l'avanti ignota legge naturale.

Ma non tutti gli uomini si lasciano dirigere e governare da tali fondamenti. In molti risulta solo allora la conoscenza, il sentimento della morale necessità dell'obbedienza alle leggi; che all'osservanza, o trasgressione delle medesime unisconsi forti, sensibili conseguenze di positivi premj o castighi.

3. Che un tal potere delle leggi, e la loro relativa obbligazione possano essere conformi alle sublimi idee d'un giusto contegno, ove le leggi stesse sieno ragionevoli e per sè stesse obbligatorie; non può nascere alcun dubbio. Del pari non può dirsi, che ingiustamente non agisca colui, il quale fa forza in tal modo, e rende attivo lo sragionevole voler suo, e sostiene le appassionate, ardite, e precipitate sue decisioni.. Tuttavia ella è cosa certa, che può aver luogo anche una *obbligazione relativa*, verso umane ingiuste leggi ed esigenze; primieramente allorchè i subordinati ravvisare non possono, e neppure presumere l'incongruenza della legge. Tale può essere il caso di fanciulli, riguardo ai loro genitori; come anche di molti altri. Ma sebbene questi scoprissero l'ingiustizia e la mancanza d'assoluta obbligazione del volere del le-

gislatore; potrebbero tuttavia in molti casi essere tenuti all'esecuzione; e lo sono sinchè, a senso della possibile loro conoscenza, debba sembrare la trascuranza un mal maggiore per sè stessi e per altri, a' quali sono in dovere d' aver riguardo.

Ma siccome, in forza di tale fondamento, tutte le leggi arbitrarie restano subordinate sempre ad alcune leggi naturali, e nessun uomo anzi neppure tutti gli uomini riuniti non bastano ad annullare tutte le leggi naturali, e molto meno le più generali e sublimi; così ne risulta evidentemente che le leggi arbitrarie possono essere più o meno *relativamente* obbligatorie, in riguardo di diverse proprietà e relazioni de' subordinati.

Dipende cioè primieramente dalla loro penetrazione. Il semplice ed ignorante è obbligato ad una illimitata obbedienza, ad una obbedienza cieca, più che il dotto uomo e pieno d' intelligenza. Chi tanto dall' uno che dall' altro esige obbedienza cieca non ha in favor suo il potere e l' appoggio de' più sublimi morali impulsi, nè dell' autorità dell' obbligazione; la sua esigenza e la sua aspettazione pugnano contro le più sublimi leggi di natura. Per lo meno saranno eseguite meno compiutamente, di quello che se avesse tratto partito da una applicabile penetrazione. Dipende inoltre l' obbligazione verso leggi arbitrarie non sagge, dal grado di potere che ha uno di schermire, d' indebolire gl' impulsi positivi del legislatore,

in modo però che combini con tutti i suoi doveri. In somma in tal caso, il forte, il potente ha meno obbligo del debole e meno sarà scusabile, ove presti schiava, cieca obbedienza a dispotico volere. Se a tale punto di vista ridurre si volessero anche le più rimote conseguenze e dire come lo stesso potere che fondasi sopra utilità e relazioni esterne, non sia indifferente per la virtù e per un giusto contegno; non sarebbe da rigettarsi interamente una tale induzione(1). Viene però limitata assai dal riflettere, che appunto il possesso d'esterni beni e vantaggi ci rende tanto facilmente dipendenti da umano arbitrio, coll'avvezzarvici in modo, onde troppo duro ci riesca il deciderci a perderli; Che in generale l'influenza di tale possesso sullo stato dell'animo e sul contegno è assai multiforme ed incerta. Laddove l'interno potere ed il merito della virtù almeno non dipende da interna innocente impotenza.

4. Ove non giungono le naturali forze, ed il fisico potere, non ha luogo obbligazione. Non può esistere impulso per giugnere a scopo impossibile. La necessità morale dev'essere possibile; non v'ha quindi volere, non legge positiva che obblighi all'impossibile.

---

(1) Scialacquo d'esterni beni e lusso sono, presso molti, le cagioni d'impotenza ad opporsi al dispotismo, ancorchè ne avessero brama.

§. XLI.

Differenza de' diritti e doveri interni ed esterni.

Quelle leggi, che reciprocamente prescrivonsi gli uomini, devono riferirsi a tali esterne azioni, che cadano sotto i sensi. Sarebbe in fatti cosa vana il voler prescrivere azioni, ove ci fosse impossibile il sapere se vengano o no eseguite. In quantochè si danno disposizioni ed atti dell' animo, che mostransi anche esternamente, sembrar potrebbe a dir vero, che pure in riguardo di queste possano gli uomini obbligarsi reciprocamente. Ma v' hanno luogo tanti errori ed illusioni, che renderebbero l' uso di tali leggi troppo pericoloso ed incerto. Non servirebbero che ad aumentare da una parte la dose dell' ipocrisia e della finzione, dall' altra la forza tirannica. In tali casi devono gli uomini contentarsi d' istruire e di consigliare comunque gli altri vogliano o no approfittarne.

Intorno alle stesse azioni esterne, non ci è possibile il prescrivere e determinare ognora esattamente agli uomini il loro dovere. Poichè siccome il giusto contegno di ciascuno deve regolarsi a norma del complesso delle sue forze e relazioni, giusta la legge fondamentale di far bene, quanto è possibile; e siccome nessun uomo può conoscere e calcolar con precisione

le forze e relazioni d'un altro, quanto egli stesso; così ne viene che nessuno è in grado di determinare all'altro con esattezza i suoi doveri, neppur riguardo all'uso esterno delle sue forze. E quanto meno poi conosce uno le forze dell'altro; tanto meno è in grado di determinare i suoi doveri, in relazioni particolari, come d'amicizia, di parentela ecc.

Ma la natura, che rese dipendente in certo modo la felicità dell'uomo anche dalla contentezza e scontentezza, che gli altri gli dimostrano, ma più poi dalla contentezza con sè medesimo, lo mise in necessità di riconoscere e seguire alcune leggi, in quelle stesse azioni, che gli altri non possono ben rilevare e giudicare. Queste determinano i diritti ed i doveri interni. L'intima propria conoscenza, la coscienza è la base, giusta la quale devono essere determinati, per cui chiamansi anche diritti e doveri di coscienza; laddove que' doveri e diritti, che provar possono gli uomini, ed a senso de' quali possono reciprocamente giudicarsi, chiamansi *diritti e doveri esterni*. Affine di metter ciò sempre più in chiaro, è d'uopo:

1. Esaminar più accuratamente, se diansi in realtà, e sino a qual punto, doveri esterni, in riguardo dei quali possano gli uomini reciprocamente giudicarsi. Ciò che fu detto per provare, non esser possibile all'uomo il determinare tutti i doveri d'un altro; potrebbe forse lasciar luogo alla conseguenza, che ciò si estenda ad ognuno in particolare. Poichè potrebbesi

chiedere, quando mai conosca l'uomo abbastanza le forze e relazioni degli altri, per poi decidere, qual sorta di contegno sia per lui il più proprio ed il migliore?

Al che si può rispondere, aver luogo azioni, nelle quali certe conseguenze sono tanto importanti per tutti gli uomini, che la moralità di quelle si può stabilire quale regola generale, a norma di queste, in chicchessia. Ogni eccezione esige una prova. Se uno, in una tavola di società, si prendesse per sè solo uno fra i piatti destinati per tutti; non sarebbe cosa riputata da chicchessia ingiusta ed incivile? E se volesse un altro punire di morte un discorso poco amichevole; chi potrebbe chiamar giusta una simile condanna?

Di più vi sono uomini ancor meno in istato di certi altri di riconoscere e giudicare le loro forze, in riguardo delle sublimi generali mire; ed avvene ancora maggior copia di quelli i quali non hanno nè inclinazione nè zelo sufficiente per rilevare ed esercitare i loro doveri, ove il tutto abbandonato fosse al loro giudizio; ed a temere non avessero d'essere giudicati da altri, che li obbligano almeno sovente, o risvegliano la loro coscienza.

Che se al caso si avventura un uomo che imprenda di prescrivere i doveri d'un altro; si vede però che sempre maggior rischio sarebbe e che si perderebbe assai più, se ciò non succedesse. Quindi risulta la

vera necessità a buon conto d'una gran circospezione e diffidenza verso le prime impressioni ed apparenze, ogniqualvolta un uomo voglia erigersi in giudice delle altrui azioni; di più essere cosa essenziale, che non solo non sia tolto ad altri il mezzo di difendersi; ma anzi che sia facilitato. Non è cosa verosimile, che gli uomini, in un dubbio, più sovente s'appiglino ad un giudizio erroneo ed ingiusto, che alla verità e giustizia, allorchè trattasi della moralità di straniere azioni.

2. Ella è cosa per sè stessa evidente, come non abbia ciascun uomo eguale attitudine, eguale naturale diritto, di estendere ordini, d'emanare precetti, e di giudicare le altrui azioni. E ciò non solo a motivo della differente penetrazione nella natura delle cose in generale, e di tutti i fondamenti della moralità; ma anche della mancanza di conoscenza delle forze e relazioni degli altri.

Quindi i genitori sono, più di qualunque straniero, i giudici naturali ed i legislatori de' loro fanciulli. Coloro, che tutte le circostanze conoscono d'una società, sono naturalmente i primi giudici e direttori della stessa; quindi i nazionali più che gli stranieri.

3. Ella è cosa chiara egualmente, essere conforme ai diritti naturali il rimettere più o meno alla coscienza d'un uomo, giusta la differenza della sua penetrazione; ed il considerare quindi lo stesso genere d'azioni ora come interno, ed ora come un esterno

dovere. Quanto più abbiamo ragione di credere dotato di penetrazione e di buona volontà un uomo; quanto più è in natura ch' egli solo conosca lo stato delle vere sue circostanze; è d' uopo concedergli libertà tanto maggiore d' agire a suo talento. Quindi la legge di natura, non l' arbitrio de' genitori o il magistrato, dichiara liberi i figli dal potere de' parenti, tostochè giunti sieno a maturo intendimento. E le numerose società le quali, per un prospero andamento del commercio, o d' altri complicati interessi, hanno bisogno di tener celate molte circostanze, è giusto che, per tale motivo, godano d' una libertà più estesa, che gli altri membri dello stato.

§. XLII.

Fondamenti della differenza de' diritti e doveri perfetti ed imperfetti.

Se gli uomini per mezzo della loro intelligenza, o anche solo in forza dell' approvazione o disapprovazione altrui, potessero venire determinati, per quanto è possibile, ad una giusta condotta; non esisterebbe più diritto alcuno naturale d' obbligare con la forza; poichè ogni azione violenta è in sè stessa cattiva; sempre per chi la soffre, e assai volte anche per chi la usa. Ma la reale esistenza d' un tale naturale dirit-

to risulta chiara appunto dalla condizione, in mancanza della quale dovrebbe sparire.

Tutti i diritti, tutte le pretensioni, che sostenere si possono con la forza chiamansi diritti *coattivi*, o diritti perfetti, ed i doveri corrispondenti, doveri *coattivi*, doveri assoluti, obbligazioni. Quelli, che sostener non si possono con la forza, chiamansi dritti e doveri *imperfetti*.

Ora dalle basi più generali d'un giusto contegno, nascono le seguenti esatte determinazioni:

1. I soli esterni doveri possono essere doveri completi; poichè come mai potrebbe esser cosa giusta l'usar la forza per una cosa, che non si può nè ravvisare nè giudicare?

2. Non tutti però i doveri esterni possono essere soggetti alla forza; ma quelli soltanto, che sono abbastanza importanti onde, anche ad onta del male della forza, possano riputarsi un vero bene. Se il male della violazione o trascuranza del diritto fosse minore di quello che può portare la forza; allora il diritto non è *coattivo*. Tali sono il più delle volte i doveri di *decoro*, di *convenienza*, e molti altri, che l'uomo osservar deve per proprio, o per altrui vantaggio. Quanto più un dovere in generale tende al bene di chi lo ha, o d'un altro; le conseguenze della forza devono dibattersi in proporzione. Nelle circostanze, in cui nulla ho io a perdere, debbo esaminare, qual danno o vantaggio attirarmi possa la violenza. Al contrario ove

si tratti di sforzare uno al suo bene; convien esaminare se tale violenza gli porterà effettivamente vantaggio o pregiudizio. Che se molti doveri di vario genere si combinassero assieme, e si determinassero reciprocamente; sarebbe d'uopo esaminare, sotto tali differenti aspetti, le buone e cattive conseguenze della violenza, e confrontarle fra loro.

3. Da ciò ne siegue, che doveri d'una stessa specie, riguardo a certi uomini ed in alcune circostanze, possono essere *coattivi*, mentre per altri saranno soltanto *incompleti;* primo perchè può darsi, che tale specie di doveri sia talvolta esterna, talvolta interna (§. preced.): mentre un dovere coattivo dev' essere sempre dovere esterno; indi perchè in un caso può essere meno importante, che in un altro. Ma finalmente a motivo del fondamento, perchè la necessaria violenza può essere una volta un mal maggiore, che un' altra. Chiari motivi, per cui i fanciulli possono venire forzati a più cose, alle quali non si possono sforzare gli adulti, o almeno non in eguale maniera; poichè quelli si sottomettono necessariamente di più alla cura ed ispezione d'altri; per essi può essere cosa molto importante l'avvezzarsi di buon' ora, a motivo della presumibile futura, lunga loro vita; e per essi, a motivo delle loro sensazioni e forze, non è un male quella violenza, che essere lo potrebbe per un adulto. Press' a poco in egual modo succede, che uomini vengano forzati giustamente al-

l' esercizio de' loro doveri da quelle persone, alle quali si sono sottomessi, o che si sono avvezzati a riguardare come direttori, giudici e superiori; più che da stranieri che volessero intrudersi in tali relazioni. Ma parleremo di ciò più a lungo.

4. In simil modo ella è cosa evidente, come possa essere dovere coattivo una cosa, che in casi singolari è contro la giustizia; e come possa egualmente essere in casi particolari, obbligazione, ciò che secondo la regola, non è che dovere d' amorevolezza.

Chi a motivo di tali eccezioni ed alterazioni, che risultano necessariamente nella distinzione fra doveri perfetti ed imperfetti, volesse dichiarare inutile o mal fondata la divisione stessa; non rifletterebbe, quante cose sarebbe d' uopo rigettare come inutili e mal fondate; poichè non solo le idee più generali delle qualità morali, le idee di giusto ed ingiusto, di virtù e di vizio, hanno appunto una tale mancanza nella nostra intelligenza, nè possono venire con tale accuratezza determinate, nelle generali loro applicazioni, ad ogni sorta d' azioni, che non ne risultino eccezioni o dubbj: ma non v' ha legge esente da ogni sorta d' eccezione. Chi conosce le idee dell' umano intendimento, relative a cose reali ed alle qualità delle medesime, sa quanto sieno lungi dall' essere perfettamente ed accuratamente determinate, e quanto difficile sia che non portino cangiamenti alle già adottate divisioni. Si provi pure nelle

idee più generali di giorno e notte, di bello e brutto, d'utile e dannoso, de' differenti colori ecc. Quando si ha incominciato a ravvisare l'imperfezione dell'umana intelligenza, è cosa buona che si conosca per intero e nel vero suo essere. Solo allora ci decidiamo, senz'altra difficoltà, a considerare anche i lumi più puri dell'umano intendimento, ed a servircene per quel che sono, cioè, per lumi ed opinioni dell'intelletto umano.

5. In ogni circostanza, in cui hanno luogo doveri coattivi, la violenza non è giusta, se non in proporzione ch'è necessaria; non in maggior grado, nè più lungamente; poichè la violenza è in sè stessa un male; ed il far male ad alcuno senza bisogno, l'aumentare nel mondo la somma de' mali, è cosa ingiusta, a senso di tutte le più fondate regole della ragione.

6. Quindi ne siegue, che debba aver luogo un diritto d'usar la forza, esterno e valevole innanzi agli uomini, ed uno interno bastante per la coscienza. Per poter decidere se sia lecito forzare un diritto, in un determinato caso, e sino a qual grado; non basta conoscere l'esistenza ed il fondamento di tale diritto; ma è necessario conoscere anche l'importanza di esso, principalmente per quello, che ha diritto d'esigerlo; di più se le disposizioni dell'obbligato rendano necessaria la forza ed in qual grado; finalmente quali saranno gli effetti, che presumibilmente risultar possono dall'uso di tale forza. È facile il vedere, che in

moltiplici casi, gli stranieri non sono in grado di rilevare e giudicare tutto questo, come quelli che sono fra loro in reciproche speciali relazioni; che singolarmente quello cui appartiene il diritto deve sapere meglio ch'altri, come debba comportarsi; se, per risparmiar l'altro, e sino a qual punto, possa e debba rinunziare al suo diritto.

Che se talvolta conoscessero anche gli stranieri, con sicurezza, o con somma verosimiglianza che uno, contro le leggi d'un giusto contegno, sollecitasse con la forza il proprio diritto verso un altro; non ne seguirebbe per ciò, che autorizzati sieno anch'essi ad opporsi a costui con la forza; poichè tale opposizione potrebbe sovente essere un male assai maggiore, di quello che si pretende d'impedire.

Questi diritti *coattivi*, in riguardo de' quali ad un uomo non è lecito il giudicare un altro, o almeno l'obbligarlo con la forza, chiamansi *esterni* diritti coattivi *(jura perfecta in foro umano, seu externo)*. Può quindi talvolta opporvisi la coscienza di quello, al quale in faccia agli uomini appartengono.

7. Se per questo tale estendesi l'importanza del diritto esterno coattivo anche oltre la coscienza; non potrebbe al contrario un altro in sua coscienza, ossia giusta la migliore sua intelligenza, essere autorizzato a ciò, che altri potrebbero proibirgli? Ora trattasi di perfetti diritti da ambe le parti. Poichè ella è già cosa indubitata che un uomo è autorizzato a molte

cose, che altri reputano ingiuste; ove però tale loro opinione non li autorizza ad opporsi. Ma che un uomo possa essere in sua coscienza pienamente autorizzato a ciò, ch'altri sono in egual modo autorizzati ad impedire; potrebbe sembrare a prima vista, rigettabile; a motivo che farebbe supporre le leggi naturali in contraddizione (ne' limiti delle quali deve supporsi la quistione) ma questo non è il caso. Basta riflettere che gli uomini agiscono ed agir devono giusta la migliore loro intelligenza. Non potrebbe succedere, che uno reputi necessaria una cosa alla propria prosperità od al ben pubblico, o conforme alle leggi e giusta; mentre un altro la giudica ingiusta al punto, da riputar equo l' opporvisi con la forza; siccome sembra egualmente giusta la forza al primo per sostenersi?

È d' uopo nullameno distinguere due casi in tale supposto. O una parte, facendo uso della sua ragione, può vedere, che sembra in sè stesso decisamente utile, quindi giusto ciò, che pure all' altro deve sembrare ingiusto; come potrebb' essere se tale dritto fosse opposto ad una regola, di cui l'altro non conoscesse l'eccezione, o cosa simile; oppure il primo crede, ed ha giusto motivo di credere, che l'altro per pura passione o colpevole ignoranza s' oppone al suo diritto.

In questo secondo caso, nessuno o ben pochi sosterranno, che debba uno sagrificare i suoi lumi e

progetti alla colpevole ignoranza ed alle passioni d'un altro. Ognuno in questo caso agirebbe giusta la migliore sua conoscenza, quindi con giustizia; in quantochè crederebbe per innocente inscienza, che l'altro fosse colpevole d'ingiusta condotta.

Che molto comuni sieno simili casi fra gli uomini, non lo crederanno coloro, i quali hanno accuratamente esaminato ciò che appartiene, in primo luogo, alla miglior conoscenza degli uomini stessi; indi quanto limitato e condizionato sia il diritto naturale d'usare la forza. Un errore che poteasi, benchè difficilmente, distogliere, non giustifica un tale contegno, comecchè possa diminuirlo.

Ma nel caso, in cui mentre uno reputa giusta una cosa, s'accorge che l'altro di buona fede la giudica ingiusta: è cosa manifesta che, per giustificare l'uso della violenza, dev'essere ciò, di cui trattasi, tanto più importante, quanto più sembra cosa ingiusta l'usar la forza contro uno nel quale si suppone errore bensì, ma in buona fede. Il dritto della forza viene qui indebolito anche dal riflettere, essere tanto più possibile il convincere l'altro con la ragione, l'altro in cui supponsi una retta volontà, quanto è più chiaro il fondamento che ci assicura del nostro diritto. Pure non si può dire assolutamente, che in tale caso non si possa usare la forza.

Vedremo in seguito, essere diverso il caso di chi non faccia che difendere ciò ch'è suo, mentre l'altro

pretende di prenderselo, credendo d'agire giustamente, da quello in cui si tratti d'usare la forza per altre mire.

8. Ora si potrà rispondere alla quistione: *se ad ogni diritto corrispondere debba un dovere*, la quale può avere un triplice aspetto; cioè se quello ch'è autorizzato a qualche cosa sia sempre anche obbligato alla medesima; se al *dritto* d'uno debba corrispondere sempre il *dovere* di quello verso o contro il quale può esercitarsi il diritto; e se al diritto d'un uomo si opponga almeno in sè stesso il dovere d'un altro in generale. Quanto alla prima domanda, rispondesi negativamente, poichè si danno diritti, ne' quali una cosa è permessa, ma non è necessaria. Poichè siccome la libertà d'agire e non agire fra gli uomini, e riguardo ai diritti loro coattivi, estendesi molto più che in coscienza, e che nelle leggi generali d'equità; ella è cosa evidente, che innanzi agli uomini *(in foro externo)* uno può essere autorizzato a cose, alle quali almeno esternamente non è tenuto. Anche intorno al secondo senso, non si può in generale rispondere in modo affermativo. Primo non già in quanto a quegli oggetti d'umano diritto, che suscettivi non sono d'obbligazione, come creature inanimate o irragionevoli; ma anche que' diritti medesimi, che esercitar si devono verso uomini aventi uso di ragione, non esigono sempre, che questi li riconoscano, e vi si conformino (n. 7.).

Ma sebbene, in tale doppio senso, diansi diritti senza doveri corrispondenti; deve però sempre ad ogni naturale diritto corrispondere un dovere in quantochè, in vigore di conosciuti o riconoscibili fondamenti, può esser cosa ingiusta l'opporvisi. Chè sebbene vogliansi ammettere eccezioni, da una parte o dall'altra, a motivo d'innocente inscienza (n. 7.), rimane sempre abbastanza da far che ad assoluti diritti dell'uno corrispondano assoluti doveri dell'altro. E dove un uomo provi un diritto in favor suo proprio, in forza d'un fondamento naturale; non sarà ignorato, almeno innocentemente, da tutti gli uomini, un tale fondamento, nè il dovere che ne risulta.

9. L'impossibilità d'esercitare un diritto, non lo distrugge; sebbene il dovere verso sè stesso esiger possa, che uno s'astenga dall'usarne, sinatantochè non potrebbe averne che danno. Ma l'impossibilità di provare il proprio diritto limita quest'esercizio tanto più, quanto meno può uno imprendere qualche cosa, che non può giustificare; o quanto più altri autorizzati sono ad esigere che non l'imprenda. Quindi più in società, che in istato di libertà naturale; più al subalterno in una società ineguale, che al superiore, o che al socio in una società eguale.

§. XLIII.

Applicazione di ciò che s'è detto finora, ai diritti naturali dell'umanità.

Per quanto sia poco proprio delle mire di questo capitolo l'investigare nelle particolari scienze del diritto; sembrano nullameno indispensabili alcune applicazioni delle massime fondamentali discusse finora, onde ottener possano tale chiarezza, senza di cui non sarebbe possibile ravvisare neppure la generale loro verità ed importanza. Ma tutti i particolari diritti degli uomini suppongono, ne' loro fondamenti, certi originali o innati diritti, il fondamento, o la proprietà de' quali è d'uopo sia principalmente investigato.

La legge naturale onde tutti i diritti e doveri degli uomini risultano, oppure alla quale devono sottomettersi ed adattarsi, è la legge del ragionevole amor proprio, o amor di sè stesso (§. XXXIV.). Se per l'uomo è necessità morale il procurare la propria felicità e perfezione, giusta la migliore sua conoscenza; dev' essere per lui cosa retta il far uso de' relativi necessarj mezzi; e ciò a norma delle seguenti regole fondamentali.

1. Quanto è più importante, per la felicità d'uno, una cosa; tanto maggiore è il diritto e dovere che

gl' incombe di far uso de' necessarj mezzi; tanto più gli è lecito sagrificare a ciò altri dritti e doveri, cioè altri beni in altro aspetto. Poichè giusto è ciò ch' è meglio in ogni aspetto, che conserva o promuove la massima somma de' beni in totale. Quindi l' uomo ha maggior diritto a ciò che riguarda la conservazione della propria vita, di quello sia a ciò, che si riferisce ad un piacere o comodo. Non solo gli è lecito, per conservare la propria vita, l' usar cose buone per lui medesimo ed utili in altro aspetto; ma ben anche beni altrui, quali non sarebbe lecito usurpare per altro uso. E quando mai si potesse ammettere, che *virtù ed eterna felicità* dipendere potessero da beni esterni all' uomo; avrebbe certamente maggiori diritti ove si trattasse di quelle.

2. Quanto maggiore è la copia de' mezzi, che un uomo può scegliere per conservare ed ottenere uno scopo conforme al dovere; tanto minore è il naturale suo diritto verso ogni mezzo in particolare. Quanto più al contrario da uno di essi dipende la sua felicità, tanto maggiore sarà il suo diritto. È d' uopo quindi misurare i naturali diritti, a norma del bisogno; per cui ella è cosa evidente come, l' estremo bisogno, cioè il caso, in cui la conservazion della vita dipendesse dall' uso d' un mezzo presente, debba accordare diritti straordinarj.

3. Ove regge lo stesso principio; esister deve eguale conseguenza. Quindi i diritti, che fondansi nell' umana

natura, devono essere eguali in tutti gli uomini. Qui non si tratta ancora di que' diritti eguali o differenti che accordar possono agli uomini quelle qualità, che tutti non hanno egualmente. In ogni uomo esiste la tendenza alla felicità, al ben essere; ed il far uso della propria intelligenza, per rinvenire ed applicare i relativi mezzi, non solo è naturale tendenza in ciascuno; ma n' è ben anche una essenziale condizione; in quantochè dipende sempre la propria felicità principalmente dalle azioni e dai sensi proprj di tutti. Nell' ordinario stato naturale è anche la conservazion della vita una delle più distinte basi della felicità, quindi uno de' più distinti oggetti dell' istinto o tendenza fondamentale. Il diritto di conservar la vita, e quello d' usare le proprie forze per procurarsi la propria felicità, la propria libertà, sono quindi diritti talmente fondamentali in ogni uomo, almeno in istato naturale, che negar non si possano a chicchessia.

4. Ma ove tutti o molti abbiano gli stessi diritti, deve ognuno conoscere il limite del proprio diritto là, ove incomincia quello dell' altro; altrimenti andrebbe in contraddizione e distruggerebbe la base dello stesso diritto suo proprio. Quindi a senso di tale diritto generale, e legge naturale, non è autorizzato un uomo a levar di vita un altro, per conservare sè stesso; oppure a privarlo d' una parte della sua felicità, per aumentare la felicità sua propria. Di fatti

ove sarebbe il fondamento di tale diritto? Oppure come sarebbe possibile il fondare diritti, se avesse vigore uno di tal fatta? Trattasi di ciò ch'è fondato in natura, a norma della verità, qual retto contegno, giusta la migliore intelligenza; non di ciò cui spinge il capriccio, e che l'errore approva. Poich'ella è cosa pur troppo nota abbastanza come, nel calore d'egoistica passione, costi poco all'uomo il sagrificare l'altrui conservazione alla propria, e l'altrui al proprio diletto. Ma in istato di calma, conosce ognuno, come ingiustamente agisca colui, che leva il suo ad un innocente o lo sagrifica a sè stesso. Ognuno deve bramare ed esigere per sè stesso sicurezza di proprietà. Vede ognuno in qual meschina posizione si troverebbero gli uomini, se fosse lecito a chicchessia, senza riguardo alle proprietà, il dar mano ad ogni cosa ed il sagrificare tutto ciò che necessario crede alla propria conservazione ed al proprio diletto. Invece di perfezionarsi gli uomini e rendersi felici, in mezzo alla società, sarebbero costretti di sterminarsi reciprocamente per precauzione, o d'evitarsi per tema.

Ella è cosa evidente, come questo esser non possa diritto di natura; come diritti contradditorj non possano essere diritti di ragione. Il caso, in cui un uomo, in forza d'un innocente errore, pensi d'aver fondamento ad una esclusiva prerogativa, non appartiene a questo luogo, come neppure la semplice contesa relativa alla tendenza de' sensi.

5. Se ella è dunque cosa ingiusta il levare il suo ad altri, in proprio vantaggio, nel caso in cui perdano essi ciò che noi guadagniamo; tanto più ingiusto dev' essere il levare ad altri ciò che a noi non è tanto utile o necessario quanto ad essi. Solo allora può esser giusto il menomare l' altrui ben essere ed i relativi mezzi; quando succede per motivi e fondamenti tali, che conformi sieno alla comune prosperità, in forza de' quali ognuno, in caso eguale, potrebbe farlo senza colpa; quando colui, che ora agisce, dovrebbe in opposta relazione, ragionevolmente conformarvisi. Se quello, a danno del quale, in tali circostanze, ci permettiamo qualche cosa, vedesse il caso nel vero suo aspetto, non avrebbe diritto d' opporvisi, poichè si opporrebbe a cosa giusta e ragionevole. Che se lo facesse per passione, per ignoranza e semplicità, non potrebbe un tal motivo distruggere il diritto della ragione.

6. Tale è il caso di chi è costretto ad attaccare il ben essere e le proprietà d' un altro per difendere sè stesso, o le proprie cose ingiustamente da quello attaccate o collocate in pericolo. Poichè se non fosse lecito all' uomo il difendersi da ingiusta forza; sarebbe esposto sempre all' arbitrio dell' altrui cattiveria e leggerezza. Le tendenze dell' avidità, dell' insociabilità, dell' ingiustizia sarebbero elevate fra le sublimi leggi di natura. Dovrebbe l' uomo amare sè stesso meno che ogn' altro, meno ancora di colui che turba la

sua felicità, e sarebbe in dovere di sagrificare l'inclinazione alla conservazion propria, ai capricci e diletti degli altri. Col togliersi la sicurezza delle proprietà resterebbe distrutto il più essenziale fondamento della contentezza, che tanto dipende dalle lusinghe e dalla mancanza di tema, come anche dall'inclinazione di servirsi del suo, per conservare e perfezionare la propria prosperità, e quella d'altri. Quindi sicurezza d'innocenza, e d'ogni proprietà della medesima appartengono alle più pressanti esigenze della natura, che in modo il più immediato procedono dalle inalterabili disposizioni di lei, e dalle sublimi idee del retto. Anche il diritto di difendere il *proprio*, e di far uso quindi della necessaria forza, è un diritto fondamentale innegabile dell'umanità, e chi volesse negarlo dovrebbe rinunciare alla ragione. Dopo qualche riflessione lo riconosce anche colui, contro il quale viene usato; quindi si riconcentrano le sue brame. Ella è cosa riconosciuta da chicchessia e considerata qual legge fondamentale di giustizia.

7. Se un tale diritto di difendere le cose proprie deve soffrire una modificazione; se mai giusto esser debba il togliere de' suoi beni ad uno che mai non ci abbia fatto, nè voglia farci male; dovranno gli accennati fondamenti del diritto di difesa ammettere una tale eccezione che sia conforme ai sublimi fondamenti di giusta condotta; e ciò può essere allorchè si tratti d'estremo bisogno, o d'un diritto di servirsi

delle proprietà d' un altro anche contro sua voglia, come quando non v'ha altro mezzo per salvare la vita propria, e l' altro non fosse in tale bisogno. Allora è facile il provare questo dritto di bisogno, ed il trovare concordi tutte le basi degli altri naturali diritti. È d' un tal merito la vita d' un uomo, secondo le naturali sensazioni di chicchessia, che possa di buon grado soffrir chiunque una restrizione ai suoi diritti di proprietà, allorchè si tratti di serbare un altro in vita. Chi non volesse riconoscere ciò, s' opporrebbe alle leggi di natura; sarebbe lecito quindi il considerarlo e trattarlo qual ingiusto nemico, che si oppone alla conservazion di noi stessi, ad onta del diritto che ci accorda la natura; e sarebbe lecito l' esigere con la forza il diritto di necessità.

Da queste basi del diritto risulterà ora più evidente la rettitudine e necessità delle indicate condizioni. Se potessero avere attacchi contro le altrui proprietà anche fuori del caso di necessità estrema di pericolo della vita, diverrebbe troppo frequente un tal caso, nè potrebbe più combinare con la tanto importante sicurezza delle proprietà. Le eccezioni come quella che avea luogo fra gli Spartani (§. XXXVIII.) non distruggono la regola del generale diritto di natura; molto meno se non riguardano che una parte di proprietà. Un diritto adottato di società è sempre tutt' altra cosa, che un innato diritto di natura. Non avrebbe però luogo un tal diritto di necessità, allor-

chè si trattasse d' attaccare in modo il diritto naturale dell' altro, da levargli ciò ch' è necessario alla conservazione della sua vita, ed indispensabile alla sua felicità; poichè come provare tale diritto? Con le sublimi regole di giusto contegno, di fare ciò che in totale, ciò che in ogni aspetto è meglio? Questo no certo. Non solo non vi sarebbe guadagno in totale, nel conservare una vita mediante la perdita d' un' altra; ma il modo, con cui una verrebbe salvata, sarebbe il più dannoso fra le umane azioni; sarebbe opposto alle leggi fondamentali di perfetta giustizia e di sicurezza di proprietà in modo, che ne verrebbe distrutto l'intero fondamento. Poichè se fosse lecito ad uno il distruggere la vita d'un altro, d'un innocente, per salvar la propria; per qual motivo non gli sarà lecito egualmente anche il privarlo d' ogni felicità, d' ogni vantaggio, per arricchirne sè stesso? O potrebbesi forse provare un tale contradditorio diritto di natura coll' appoggio dell' amor di sè stesso e della tendenza alla propria conservazione? Ma queste naturali inclinazioni o istinti escludono assolutamente l' accennata condizione; nè ci permette la ragione di considerare, in ogni caso, qual ultimo sommo bene la nostra vita. Ma ciò non si potrebbe neppure nel supposto, che dopo la vita presente non vi fosse altro a sperare o a temere (1). Come mai potrebbe indurci

(1) Ella è cosa nota, che gli Stoici non fondavano punto la loro morale sul supposto d' un' altra vita. Tuttavia è pura

ed obbligarci la ragione a considerare in ogni caso qual sommo bene la nostra vita, essa che senza il supposto d'un' altra vita, può a gran pena (conviene pur confessarlo) provare il dovere di non togliercela da noi stessi? Come obbligarci la ragione a conservarla in un modo al quale si oppongono tutte le idee di giustizia? Poichè qual resto di giustizia, di rettitudine ove, distrutto ogni riguardo ad innocenza, a proprietà, ci fosse lecito di tutto togliere ad un altro, di tutto sagrificare a noi stessi? Potrebbe mai essere dichiarato giusto dalla ragione ciò, che approvare non potremmo in simil caso, contro noi stessi? Potrebbe mai chiamarsi un diritto di ragione quello, contro il quale sarebbe lecito l'opporsi all'altro, con ogni potere? Non è più questo il caso di due che contendono, e fra quali l'uno mal conosce i diritti dell'altro (§. XLII. n. 7.). Insomma non ragione, ma un semplice selvaggio istinto de' sensi potrebbe determinare un uomo a privar un altro di vita per conservare sè stesso.

Ma quantunque, tolto il supposto d'un' altra vita, debole troppo fosse la ragione, per obbligare a contenere in tal senso la tendenza alla propria conservazione; resterebbe sempre fondato un tal dovere nelle migliori, sublimi e pure basi di essa ragione.

---

dottrina stoica ciò che dice Cic. off. 3. 6. „ Non enim mihi vita mea est utilior, quam animi talis affectio neminem ut violem commodi mei gratia „.

§. XLIV.

Se fisiche differenze esser possano in sè stesse un fondamento di perfetti differenti diritti. Del diritto del più forte.

Gli uomini son nelle loro forze, tendenze ed idee molto diversi l'uno dall'altro, e nel confronto di tali differenze, direbbesi talvolta, che tanto si allontani la natura dell'uno da quella dell'altro, come se volesse costituirne esseri differenti. Non dovrebbero quindi essere tra loro differenti anche ne' naturali diritti?

Gli uni sono limitatissimi nelle loro idee, ne' loro bisogni, temperati, lenti e privi di senso. Gli altri perspicacissimi, penetrantissimi, tendenti con somma violenza alle loro mire, vigorosissimi. Non si dovrebbe dire, essere questi destinati dalla natura a dirigere, e comandare; quelli a servire, ed obbedire? Se ciò non fosse; sarebbero le loro disposizioni in opposizione con lo scopo loro.

Il tutto dipende dallo scopo al quale mira la quistione. Se con ciò s'intende di dire solamente, che gli uomini più attivi, più saggi esercitano i naturali loro diritti e doveri ove, *per mezzo delle distinte loro qualità intellettuali, cerchino di procurarsi autorità*

ed influenza fra i deboli; non vi sarà chi sia per contraddirlo.

Ma talvolta sembra vogliasi chiaramente dire, che coloro, i quali conoscono in sè qualità distinte e sublimi, esiger possano obbedienza, sommissione dagli altri, ed obbligare con la forza quelli che ricusano, quasi ribelli alle leggi ed all' ordine di natura. Pure per quanto giusta e naturale sembrar possa tale opinione a gente orgogliosa, avida di dominio; ella è nullameno opposta all' ordine di natura: poichè

1. Chi non ravvisa in primo luogo, quanto incerto e fallace sarebbe il fondamento di tale preteso diritto, la *conoscenza* delle interne proprie prerogative? Sino a qual punto non sarebbero illusi, ingannati gli uomini dall' ignoranza e dall' amor proprio, nel confronto delle proprie con le altrui perfezioni? Non credono forse già, per mille titoli, d' essere i più abili, i più atti ad ordinare coloro, i quali dovrebbero in realtà essere i primi nel conformarsi e sottomettersi? Chi fu cagione di tanti mali nel mondo, di tante devastazioni di provincie, di distruzioni di popoli, se non coloro, che s' imaginarono essere dalla natura e dal cielo destinati alle conquiste ed a dar leggi? Sebbene la provvidenza abbia saputo trar profitto anche da tali oppressioni, per le benefiche sue mire; ciò non altera punto il giudizio nostro sopra tali pretensioni; altrimenti saremmo costretti a dichiarar buono tutto ciò che succede, per questo perchè la provvi-

denza non manca di trarne profitto. Non v'ha dubbio che sempre più dannose riuscirebbero simili usurpazioni; se non venissero sempre più limitate e ristrette le violenze dalla saggezza di coloro che forti sono, senza volerlo comparire, e che molto oprano, senza usare la forza.

2. E qui manifestasi un secondo fondamento contro le pretensioni d'un immediato diritto d'oppressione a motivo d'interne prerogative. È cosa propria della vera saggezza, anzi è il più sicuro distintivo della medesima il dominare senza oppressione; il far sì d'essere seguito dagli uomini mentre pur credono di non seguire che le loro inclinazioni, la loro convinzione, la loro ammirazione. Si danno casi a dir vero, ne' quali l'usare la forza non è contro la saggezza; ma sono tanto più rari quanto più perfetta è la saggezza, ch' entra di mezzo; e lo scopo di tali eccezioni non è tanto di produrre il bene, quanto d'impedire il male. È una conseguenza certa delle sublimi leggi d'una giusta condotta, il non usare i forti spiacevoli mezzi, se non nel caso in cui ottener non si possa giusto scopo con mezzi placidi. Una forzata sommissione, ancorchè diretta da giuste mire, è sempre unita a tanti mali da ambe le parti, che il vero bene, che ne risulta, non sarà mai tale da potersi riputare un vero frutto della saggezza; quindi per lo meno non potrà essere cosa giusta mai lo sforzare all'obbedienza il suo prossimo, sinchè non siensi

prima usati tutti i mezzi di persuasione e di convinzione; quindi un uomo destinato dalla natura a governare e felicitar gli uomini deve prima di tutto mostrarsi tale mediante una singolare attitudine all'uso de' mezzi piacevoli, e d'un'efficace saggezza; mediante la distinta sua abilità nel muovere gli uomini ad una volontaria sommissione e dipendenza. Quanto più prontamente decidesi all'uso della forza; tanto più palesa la mancanza di saggezza; ed autorizza ad opporsi alle sue imprese, ed a dubitar della giustezza delle sue mire.

3. Non è vero ch'esista fra gli uomini e principalmente fra popoli, riguardo alle fisiche loro perfezioni, quella immensa diversità che vorrebbero far credere coloro che a motivo di essa considerano gli uni come bottino e sudditi naturali degli altri. Assai più che non sembra a prima vista, ricompensa la natura d'ordinario, da una parte ciò che toglie dall'altra. L'uno ha maggior acume e finezza, l'altro maggior sentimento e più forza; l'uno è superiore in prudenza, l'altro in coraggio e costanza. In somma se si misurasse la forza, la potenza d'ognuno, a norma delle giuste sue relazioni, se si esaminasse qual potere abbiano le esterne circostanze, l'educazione, l'esempio, sull'intelletto; se si riflettesse quanti popoli fecero passaggio da uno stato di civilizzazione a quello di spregevole barbarie; non si terrebbe più tanto estesa l'assoluta inalterabile differenza nelle

facoltà intellettuali degli uomini, che riputarsi non possano eguali tutti, riguardo ai perfetti diritti fondamentali. Non sono che gl'insensati, indurati e perversi uomini, ne' quali non possono più aver luogo principj di ragione, che non ravvisano una tale manifesta eguaglianza. Non così in quelli che sanno far giusti confronti fra i così detti selvaggi, ed i popoli inciviliti, e fra i singolari genj e gli uomini di comune intendimento.

Ma sempre maggiore sarebbe l'ingiustizia se le imperfezioni intellettuali d' alcuni, a motivo delle quali sembra giusto il sottometterli, fossero l'effetto di tale sommissione ed oppressione. E non è questo il caso appunto degli schiavi contadini, che dichiarati vengono indegni ed incapaci di libertà in qualche luogo per questo perchè non manifestano sensi nobili e distinti, non penetrazione ed una abilità, che non potrà aver luogo mai fra schiavi?

4. Che se le prerogative intellettuali non danno immediato diritto ad un forzato dominio; molto meno potrà accordarlo la maggioranza di forza animale, come sembra volerlo supporre il noto nome di *diritto* del più *forte*, nome che contiene in sè stesso contraddizione; poichè il diritto deve indicare l'opposto d'una potenza fisica e d'una fisica tendenza. La voce *diritto* è priva di senso, se la legge fisica dev'essere la somma, e non quella della ragione. Nel fisico potrà benissimo essere legge fondamentale quella

della maggior forza movente. Neppure gli animali irragionevoli furono dalla natura affatto sottomessi a tal legge; poichè l'ingegno e le attrattive della dolcezza vincono sovente anche fra essi la somma forza. E dovrebbe accordare all'uomo il diritto d'opprimere i suoi simili la preponderanza di forza fisica, in disprezzo delle sublimi prerogative della ragione (1)? Non sono che barbari, uomini snaturati coloro che ammettono tale diritto (2).

§. XLV.

Del diritto di prevenire.
Diritto naturale d' Hobbes.

Dalla naturale uguaglianza, dall' eguale potenza che ognuno possede di nuocere agli altri, e di levar loro la vita, ha procurato Hobbes di dedurre un innato naturale diritto coattivo, come un *dritto* di

---

(1) Spinosa, dice: « Pisces a natura determinati sunt ad minores comedendum; . . . . jus itaque naturae uniuscujusque hominis non sana ratione, sed cupiditate et potentia determinatum est ». Tract. theol. polit. c. 16.

(2) Quindi gli scrittori d'istorie relative a tali uomini dicono: « Se jus ferre in armis; et omnia esse virorum fortium ».

prevenire; il quale sembra produr conseguenze non meno terribili di quelle del *diritto* del più *forte*. Poichè oltre l'adottare anch'egli la base fondamentale, che il più forte abbia il dritto di sottomettere il più debole al suo proprio dominio, quindi un diritto il più illimitato ad ogni cosa siccome lo ha la divinità dall'onnipotenza; stabilisce di più nell'uomo il *diritto* di *soggiogare*, fondandolo nella cura, che aver deve per la propria sicurezza, e dichiarando giusto il sottomettere colui, onde ha motivo di temere (1).

Un diritto di prevenire le offese, nel caso in cui la ragione non offra altro mezzo per evitarle, è certamente innegabile. Se il volere che ha uno d'offenderci è contrario alle leggi di natura: si è costui da sè stesso assoggettato al dispiacere, che gli procuriamo, con una lecita naturale resistenza. Nè un tal prevenire può dirsi opposto al ben generale, poich'è convenevole sempre alla sicurezza e prosperità generale, che non riescano gl'ingiusti nelle inique loro mire.

---

(1) Absurdius cogitari nihil potest, quam ut quem debilem in potestate habes, eum dimittendo simul fortem facias et hostem. Ex quo intelligitur etiam tanquam corollarium, in statu hominum naturali, potentiam certam et irresistibilem jus conferre regendi imperandique in eos, qui resistere non possunt; adeo ut omnipotentiae, ob eam causam, omnium rerum agendarum jus essentialiter et immediate adhaereat. De Civ. cap. I. §. 14.

Ma da queste idee fondamentali mostransi anche le condizioni, sotto le quali è lecito il prevenire con la forza le offese. Dev' essere affatto ingiusto ciò che l'altro vuol eseguire a nostro danno, e che noi vogliamo impedire; non basta che tale ci sembri, dopo inesatto riflettere; non basta che ci sia cosa spiacevole, contraria alle ingiuste nostre mire, alle nostre brame, al nostro interesse, e deve essere preciso disegno, intenzione conosciuta; non una dubbia apparenza, una vaga diceria. E tanto è più necessario l'esaminare con attenzione e l'assicurarsi della realtà di tale disegno; quanto più importanti sono le conseguenze, che può avere la forza che siamo per imprendere, per prevenire.

Quanto più un uomo, nel complesso delle sue azioni, ha mostrato cattive mire e sensi ostili; tanto più presto e con sicurezza maggiore si possono dedurre eguali mire dalle sue disposizioni. Finalmente anche in questo *prevenire* incombe sempre, come in ogni giusta difesa, il dovere di risparmiare possibilmente il nemico, e di non usare se non il grado di forza necessaria ad evitare la temuta offesa.

Se questi fondamentali principj si confrontano con la massima d' Hobbes, si vedrà tosto non aver quella alcun fondamento in natura; poichè sono ben lungi la maggior parte degli uomini dal grado di scelleratezza supposta dal citato autore. Riconosce anch' egli, a dir vero, una differenza fra gli animi umani; con-

fessa che alcuni sieno moderati, e che accordino a tutti un comune eguale diritto. Ma che l'altra specie d'uomini, che reputa sè stessa assai migliore, che permettesi ogni cosa, che tutto sconvolge in natura, mette in necessità anche i primi di pensare alla loro sicurezza.

Ma l'inclinazione alla violenza ed agli attacchi ostili non è in natura tanto estesa, che riputar si debba naturale condizione dell'uomo lo stato di guerra.

Al contrario, nutre egli sensi ed inclinazioni molto amorose, in forza delle quali altri trattansi con reciproca piacevolezza e beneficenza, ed altri accolgono con gratitudine e reciproca amorevolezza le ricevute beneficenze.

Sembra impossibile che l'acuto Hobbes abbia potuto lasciarsi tanto abbacinare dall'adottato sistema, da estenderlo anche ai padri ed ai figli, e pervertire fuor di modo i sensi e diritti de' genitori verso i figli con l'idea, che questi diverranno nemici de' primi, se di buon' ora non li domeranno e non li assuefaranno alla forza (Cap. IX. §§. 2. 3.). Per fondare il diritto e dovere dell'educazione, non è necessario un tale supposto; nè la natura ambisce un tanto illimitato potere ne' padri sulla vita de' figli, essa che stabilì dolci benefiche molle per legarli in reciproca amorevolezza.

In generale la natural tema dell'uomo non suppone l'inclinazione alla violenza tal qual la vede

il difensore del naturale diritto della forza. Non solo si vedono molti, fra gli uomini deboli, più inclinati alla piacevolezza ed alla volontaria sommissione alle mire de' più forti, o a vincerli con piacevolezza; che ad opporsi con la forza; ma ben anche i forti e vaghi di conquiste trovano sovente miglior consiglio un amichevole accomodamento, che le ostili disposizioni. Lo stesso Hobbes non seppe indicarne che una sola base naturale; cioè la debole osservazione, che anche i fiacchi posson nuocere con l'astuzia, o col riunirsi ad altri. S'aggiunga di più che gli uomini riconoscono con compiacenza anche le forze intellettuali e le loro perfezioni; e che quindi gli uni inclinati sono ad esercitarle e sublimarle, gli altri ad ammirarle, ed a lasciarsi adescar dalle medesime.

Come mai potrebbe esser vero, che gli uomini, in forza di leggi naturali in essi innate, dovessero essere determinati ed autorizzati a trattarsi reciprocamente con violenza come nemici? Non è possibile. Disordinate passioni bensì li spingono a ciò sovente; ma la natura con sensi amorevoli che in essi infonde, li dispone ad amorevoli pratiche sociali. Questa non è mera speculazione ristretta ad alcuni punti di vista; ma è il vero testimonio dell'umana storia in generale. La guerra è fra gli uomini uno stato passeggero e di momentanea violenza; non fu mai stato naturale e continuo. Sempre vedonsi più uomini assai in relazioni fra loro amichevoli, che in istato di guerra.

Per verità dice anche Hobbes che la continuazione di tale violenza, la durata dell'innato diritto di guerra non sia conforme alla natura. Allorchè l'esperienza mostra agli uomini il danno comune di tale stato; allorchè la ragione li guida alla conoscenza delle leggi morali, quai mezzi migliori per la conservazione di ciò che naturalmente bramano; essere d'uopo allora, che si decidano a far la pace, ed a rinunciare al diritto di guerra. Ma sintantochè ciò non avvenga da ambe le parti; restarne ciascuno in possesso; o almeno sino a quel momento nessuno essere obbligato all'esterna osservanza delle leggi morali. (3. 27.).

Ma per quanto serva ciò a modificare e mitigare le idee già espresse; contien tuttavia principj e conseguenze, che approvarsi non possono.

§. XLVI.

Applicazione al diritto de' popoli.

Se si ammettesse, a norma de' principj d'Hobbes, che gli uomini, a motivo del naturale loro istinto, avessero a temersi reciprocamente, e che quindi avessero il diritto di prevenirsi nel soggiogarsi; anche dopo fatta la pace, ed in mezzo alla civile società, avrebbe luogo almeno tratto tratto un tale diritto; continuerebbe quindi lo stato di guerra. Poi-

chè quelle medesime egoistiche tendenze, che spingono l'uomo ad attaccare la naturale proprietà d'un altro, possono con eguale facilità indurlo alla violazion della pace. Ma oppone l'intimo senso, la coscienza, e l'istrutto amor di sè stesso, nel primo caso, quelli ostacoli medesimi che oppone anche nel secondo.

Vedremo più oltre, che troppo deboli ed affatto arbitrarie sarebbero le basi de' patti, delle convenzioni; se gli uomini non avessero già innati, perfetti, reciproci, esterni doveri.

Se dir si volesse, che nella civile società, conosce ognuno essere fondata la propria sicurezza nell'appoggio de' magistrati, e che non regga più allora il diritto di sostenersi da sè stesso; non vi sarebbe tutto il torto. Pure i magistrati benchè fossero assai diligenti, non sono in grado di guarentir chicchessia, da ogni offesa. E siccome quindi, giusta ogni ragionevole idea di diritto, i membri della civile società sono realmente autorizzati in più circostanze a difendere sè stessi; così qualora gli uomini fossero così scellerati, come li suppone Hobbes, sarebbero più comuni e più forti assai che non sono, anche nella civile società, la reciproca diffidenza e gli sforzi nel procurar di prevenirsi con le ostili disposizioni ed oppressioni. Sarebbe allora pienamente giustificata la morale inumana, che l'immortale Pascal, col più lucido intelletto e con purissimo zelantissimo cuore, espose in tutta la sua odiosità agli occhi dell'universo.

In quale violenta situazione non si troverebbero continuamente i popoli liberi ed i loro capi, e tutti quegli uomini, che non fosser reciprocamente avvincolati da nessun patto; se il diritto d' Hobbes fosse il vero diritto di natura?

Ma tale è appunto la posizione reale reciproca delle nazioni e de' principi; questo è l' unico vero diritto de' popoli, secondo il giudizio d' alcuni filosofi, i quali pur non ammettono in generale il sistema Hobbesiano. Pretendono di provare coll' appoggio tanto delle storie, che della natura delle cose, come le nazioni non abbiano fra loro, nè aver possano, altra misura, altra regola, che il momentaneo loro interesse, e le relazioni del reciproco loro potere. Che a norma di tali regole si decida l' una ad attaccar l' altra o se ne astenga. Che la stessa obbligazione dei patti e quindi la loro osservanza non si estenda oltre il potere, nè al di là mai di ciò che esige l' interesse; poichè non si può dir obbligata una parte a far ciò che non vuol fare e non fa l' altra. Che a norma di tali regole ebbero principio e fine sino ad ora tutte o quasi tutte le guerre; ed in tal modo si stabilirono e si fissano tuttora i limiti ed i diritti delle nazioni. Che il volersi moderare in mezzo alla generale avidità e vaghezza di dominio, non è virtu, ma debolezza; non saggezza, ma inscienza e trascuranza dell' unico possibile mezzo di sicurezza. Che sebbene l' uomo isolato potesse facilmente indursi a sensi di

moderazione e di pace, a motivo della propria debolezza e dell' uguaglianza fra gli uomini; che possa il sistema d' Hobbes essere esagerato per rispetto all' individuo; non essere così però ove trattisi di principi, fra i quali è inutil cosa lo sperare sensi di moderazione. Avvezzi già sino dagli anni più teneri a ravvisar qual legge inviolabile il loro volere, cui tutto è mestieri si sottometta e s' inchini; circondati da adulatori destinati a nutrirli di continue esagerate idee del loro potere, della saggezza e somma dignità loro, essere certamente assai più inclinati degli altri ad avvisar ingiusta ogni menoma restrizione, ed un vero male, ond' è d' uopo liberarsi tostochè sia possibile; ed essere di più, per lo stesso motivo, disposti sempre a riputar possibile ciò che vogliono.

Tali sentimenti rendono quindi i grandi della terra, anche in mezzo alle apparenze di pace, ed alle pratiche amichevoli, costanti rivali, e segreti ma reali competitori, che osservar non possono altre leggi fuorchè quella della loro sicurezza, la quale dipende principalmente dalla forza e dalla prudenza nel prevenire.

Ma per quanto sia forte l' apparenza di verità, mostrasi tuttavia ben diversa in più aspetti la cosa, dopo esatto esame. Quantunque gl' indicati supposti vedansi pienamente confermati dall' esperienza, in molti casi singolari; non è però provato essere tanto comuni, quanto lo esigerebbe il preteso diritto. Le basi

generali che determinano gli uomini alla sociabilità, alla pace ed alla giustizia sono tanto profondamente impresse nell'umana natura, che non è possibile restino interamente soffocate nell'atmosfera del trono. Di più contiene tale regione anche fondamenti di singolar tema e d'inazione ed indecisione. Nè si può dire, essere i grandi crudeli e pericolosi quanto lo dovrebbero a motivo della indicata educazione, ed a norma dell'accennata morale; come neppure che circondati sieno da soli adulatori. La provvidenza fa di metter loro accanto anche degli uomini saggi. La storia offre loro tanti esempj de'pericoli, fra quali rovinarono i più potenti conquistatori, a motivo della loro ingiusta ed illimitata ambizione, che converrebbe fossero affatto ciechi, qualora riconoscere non volessero, che la natura fissò leggi, anche per essi, di giustizia e di moderazione.

Certo è che se tutte si scorrono le storie delle ingiuste conquiste e delle violenze de'popoli; si vedrà non esistere mai fondamento di prudenza nell'ingiustizia. Quanto sovente non si videro tosto svaniti i vantaggi, e perdute le provincie ingiustamente soggiogate? Oppur quante volte non fu d'uopo rinnovare le scene sanguinose, per mantenersene in possesso? In quanto moltiplici modi non vengono esauriti, rovinati nel loro interno gli stati a cagione di tali straordinarj sforzi? Lasciando a parte gl'infiniti mali morali procedenti da tale brama d'ingiusto ingrandi-

mento, che un po' alla volta cangiansi poi in mali politici. Se con imparziale attenzione si leggeranno le storie, quanti saranno i casi, ne' quali si trovi che uno stato sia pervenuto, con mezzi ingiusti, ad una durevole grandezza, cui non avrebbe potuto giugnere anche aumentando un po' alla volta le interne forze con una prudente economia, ed altri giusti mezzi?

Per poter giudicare a norma di diritti chiari, sono a dir vero sovente un po' troppo complicate le relazioni e le pretensioni de' popoli. Ma siccome non si può esigere dagli uomini, se non ciò che fanno giusta la migliore loro intelligenza; così non si può sempre condannare come ingiusti que' violenti passi de' popoli, che credettero di operare con indubitato diritto. Se l'una parte rompe i patti, e viene all'uso della forza; come mai si potrà esigere che l'altra ceda i suoi diritti, se pur le resta di che sperare di difenderli con la forza?

Tale riflessione distrugge una parte del fondamento, al quale appoggiasi l'ostile diritto de' popoli; cioè lo storico supposto, che le nazioni non abbiano mai regolate le azioni loro a norma de' principj di giustizia; bensì secondo i loro vantaggi. Possiamo piuttosto credere che, negli stessi casi un po' equivoci, abbiano agito di buona fede, cioè credendo d'aver ragione. Quanto non è facile, che l'interesse acciechi l'intelletto? Ella è però tutt'altra cosa l'agire per igno-

ranza, per precipitazione, per acciecamento, dal non voler riconoscere nessuna sorta di vincolo di giustizia.

§. XLVII.

Necessità delle sublimi verità morali e religiose, per determinare a dovere i diritti di natura e de' popoli.

Ma sebbene fossero tanto generali i casi, in cui le potenze della terra si fossero reciprocamente condotte soltanto a norma de' loro vantaggi e della loro forza; non si potrebbe dir tuttavia, che ciò sia giusto e conforme alle leggi di natura. Si potrebbe provare anzi, essere cosa affatto opposta alle migliori idee ed essenziali determinazioni dello spirito umano, il continuare in uno stato costante di nemicizia e gelosia, e l'occuparsi di continui reciproci inganni ed oppressioni.

Le osservazioni seguenti, fra le quali, gran quantità d'uomini trovò sempre pace e convinzione, contengono i relativi fondamenti.

1. Una condotta che calpesti le sacre idee di giustizia, e soffochi le sensazioni e tendenze più nobili dello spirito umano, non può essere mai giustificata da qualunque siasi anteriore esempio. Tale è appunto

la politica, che si pretende di giustificare con esempj di violenza e di brama di dominio. Poichè quali idee di giustizia, quai nobili sensi possono mai aver luogo ove regni una tale avidità ed ostilità reciproca? Saranno quelle forse di lasciare altrui ciò che non si può levare, o che non sarebbe per esserci utile; o il mantenere le promesse per tema di castigo in caso di tradimento? Così non pensarono certamente gli uomini grandi. Allorchè Scipione accampava sotto Cartagine, eccitato da alcuno de' suoi ad arrestare gli ambasciatori cartaginesi spediti a Roma, per questo perchè gli ambasciatori romani erano stati maltrattati in Cartagine, rispose: *Se i Cartaginesi hanno fatto male, così non fanno i Romani; noi saremo fedeli a' nostri costumi.*

Potrebbe ognuno lasciarsi vincere dagli esempj dell'altrui avidità ed ingiustizia, e potrebbe indursi ad offrirne sempre di nuovi; nè vi sarà chi dia esempj di moderazione e rettitudine? E sarebbe questa la prudenza, il giusto contegno de' primi esseri, dei primi capi di questo mondo, de' governatori e legislatori, i quali hanno a proteggere la giustizia, rappresentando la divinità fra loro sudditi? Quali contraddizioni, qual disprezzo della ragione e de' nobili umani sensi! È tanto palmare lo scandalo e l'ingiustizia che, fra popoli inciviliti, neppure coloro che ebbero contro sè la peggior prevenzione d'agire secondo tali massime d'inganno e di violenza, non

osarono mai di dichiararlo apertamente; piuttosto procurarono, con ogni possibile sforzo, di coprire la loro avidità, con qualche apparenza di giustizia. Anche coloro dichiarano Macchiavello maestro d'errore e d'inganno, i quali si riconoscono più che mai nelle pitture di esso.

E vorrebbero i precettori di morale distruggere anche un tal resto di naturale ritegno e di umanità ne' potenti, con lo stabilire le massime fondamentali a seconda delle predominanti loro passioni? Se tanto fanno essi, che faranno di peggio gli adulatori?

2. Ma purchè con accuratezza ed imparzialità si esamini, apparirà tosto chiaramente, che la vera saggezza e giustizia d'un reggente fondasi su quelle basi medesime e massime fondamentali, che legano gli altri uomini. Non si parla de' pericoli e delle dannose conseguenze che agli stati derivano da una ostile ingiusta politica, la quale sovente, per poco che si sbagli, li riduce ad irreparabile rovina. In tal caso le conseguenze morali d'una nazione offrono una spaventosa prova della gran verità, *che non si calpestano mai impunemente le leggi di natura*. Si potrà difficilmente rinvenire un esempio nella storia che una nazione abbia calpestato le leggi di giustizia, nel suo contegno verso le altre nazioni, che siasi abbandonata al solo suo interesse ed all'avidità di dominio, senza che abbia cessato in proporzione la virtù ne' membri che la compongono. E si troverà per lo contrario che,

sino a tanto che un popolo distinguesi in virtù sociali, usa giustizia con gli stessi suoi vicini e coi nemici(1). Nè la cosa può essere altrimenti. La virtù è affatto semplice ed una, nè è facile che l'uomo possa abbandonarla in certe circostanze, e riprenderla poi costantemente e per intero in altre. Chi in un caso agisce vilmente, con malignità, con finzione, con crudeltà e con violenza; non agirà forse in egual modo in ogni altro caso ed in ogni tempo; pure n'ha già disposte le basi n'ha già aumentata l'inclinazione ed indeboliti i riguardi, il rispetto dovuto ad ogni diritto. E già nelle moltiplici relazioni de' cittadini d'uno stato, troppo frequenti sono i casi, ne' quali le mire degli uni s'oppongono agl'interessi degli altri; nei quali il privato vantaggio è opposto al ben pubblico; ne' quali i cittadini tendono a considerarsi quai nemici fra loro, ed anche con gli stessi magistrati; perchè possano essere contenuti da quelle idee di rettitudine, di giustizia, di moderazione, che già impararono a riguardar come vane persuasioni, ed a disprezzar come tali, nella loro condotta con gli stranieri.

---

(1) Tutti gli annali dell'umanità insegnano essere l'equità e la giustizia i sostegni delle nazioni, siccome la temperanza e l'onestà lo sono per la prosperità degl'individui; e recar rovina agli stati, alle nazioni l'interna oppressione e l'esterna violenza, siccome l'intemperanza ed ogni sorta d'eccesso rende ammalati gl'individui. Meiner.

Troppo attenti d'altronde sono gli uomini alle azioni de' loro superiori, de' loro reggenti; l'esempio di questi ha troppa influenza su di essi, molto più ove trattisi di cose, alle quali sieno già per sè stessi inclinati; per potersi lusingare, che lo spirito della pubblica condotta d'una nazione, e la politica del principe non diventi presto lo spirito naturale del paese, de' costumi e delle azioni d'ogni individuo. In vano quindi si spera d'aver cittadini d'animo nobile e giusto, ove quelli che reggono misurino la giustizia con la forza, e chiamino gl'inganni col nome di prudenza. Ove tutte le relazioni con l'estero consistono nella forza, nell'astuzia, negli spergiuri, ne' tradimenti, e nelle seduzioni; si creda pure, che ben presto questi medesimi saranno i modi che fra loro useranno anche i cittadini (1). *Di meliora nobis!*

Anche nelle decise guerre contro un dichiarato nemico, può essere quindi miglior consiglio l'usare moderazione e magnanimità, e l'evitar que' mezzi di nuocere al nemico, i quali sono uniti a viltà, a bassezza; sebbene il severo diritto non li proibisca.

---

(1) Così pensava anche Aristide allorchè ricusò il progetto di Temistocle d'abbruciar con inganno la flotta spartana; ed allorchè disse al riunito popolo ateniese, che il consiglio di Temistocle offeriva, a dir vero, gran vantaggio; ma ch'era vergognoso, per cui fu comunemente rifiutato senza cercar altro. Cic. off. 3, 2.

3. Ma finalmente è pur mestieri esaminare sino a qual punto estendasi il vero nostro diritto, in mezzo a tante nostre inclinazioni di possedere, di dominare, e di difendersi; se dobbiamo considerarci quai figli d'un padre, quali creature, quali frazioni d'un tutto che non è opra nostra; se tutti dobbiamo riputarci quai sudditi d'un sovrano saggio e forte abbastanza, per essere solo illimitato padrone. Certo è che ci ha dotati di cooperatrice attività nel suo regno; l'ha resa anzi in noi un bisogno, una legge, un diritto in proporzione della nostra forza e penetrazione. Ma, qual saggio reggente e capo, ha determinati certi limiti e condizioni, a norma delle esigenze del pubblico bene. Se noi non sappiamo amministrare gl'interessi affidatici, senza oltrepassare e calpestare tai limiti; cessa allora naturalmente ogni nostra autorità, ogni nostro diritto, non meno che in chi rappresenta uno stato, allorchè succedono collisioni e difficoltà alle quali non si estendono i suoi poteri. Ecco le chiare e pure idee, che rappresentasi e rappresentare si deve la nostra ragione intorno alla divinità; a menochè non sia insania a questo mondo il credere in una divinità, in una potentissima bontà e sapienza.

Ma è facile il vedere dove ciò miri. Può sembrare talvolta pericoloso il contenersi fra limiti della rettitudine, della giustizia, a motivo della forza crescente e degli equivoci sensi degli altri. Può sem-

brar quindi cosa più sicura il prevenire, l'indebolirli, il superarli, prima ch'essi facciano con noi lo stesso.

Ove a noi toccasse il fare ogni cosa; vi sarebbe forse a che dire; ma se pur crediamo esistere un supremo essere, e se sappiamo che sia giustizia, non dobbiamo aspettare da lui il menomo sollievo?

Certo è che siede pazzia in ambi gli estremi. Ma non è la minore quella di coloro che tutto dispor pretendono senza il concorso di Dio. Non ho trovato ancora nella filosofia nè nelle storie, che valga a distrarmi dalla credenza degli anni miei teneri; cioè che non abbandona il Cielo chi attiensi alla giustizia.

Siccome senza la scorta della religione e d'una sublime umanità è d'uopo che l'egoismo ecceda allorchè si tratta di difendersi da un'ingiustizia; eccederà non meno in occasione di difendersi dal bisogno e dalle sciagure. Il levar l'ultimo tozzo di pane all'affamato, per non perir di fame; il privar dell'estremo dubbio sostegno chi sta lottando fra l'onde per salvare sè stesso da egual periglio, ed in generale il sagrificare l'innocente per salvare sè stesso, sembrerà ben presto cosa naturale e giusta a coloro che considerano i più violenti sensi e le disordinate inclinazioni quali somme leggi di natura. Non così però a chi sa sviluppare in sè stesso gli umani sensi simpatici e procura di possibilmente perfezionarli, a chi trova la maggiore felicità nel conoscere d'agire con franchezza, con lealtà, con giustizia; a chi la povertà,

l'infermità, la morte stessa non sembrano cose tanto contro natura, quanto l'ingiustizia; a quello, il quale sebbene possibile fosse il celare ognora le proprie azioni a Dio ed agli uomini, non saprebbe per questo decidersi ad un atto ingiusto e vergognoso (1).

Ma meno poi potrebbe decidersi a commettere una ingiustizia, a sagrificare un innocente per salvare sè stesso colui, che fermamente crede in Dio ed in un'altra vita. Non ha più merito per lui la vita, nè ha più l'apparenza d'un dovere la conservazione della stessa; allorchè si tratti di ledere a tal uopo, le leggi dell'ordine, la prosperità generale, e le leggi fondamentali della giustizia.

---

(1) Non magis est contra naturam morbus aut egestas, aut quid hujusmodi, quam detractio aut appetitio alieni... Satis enim nobis (si modo in philosophia aliquid profecimus) persuasum esse debet, si omnes Deos hominesque celare possemus, nihil tamen avare, nihil ingiuste, nihil libidinose, nihil incontinenter esse faciendum. Cic. off. 3. 6. 8.

§. XLVIII.

Se un felice successo ed un possesso imperturbato costituir possano un diritto.

Un' opinione che minaccia di distruggere le idee naturali di diritto non meno quasi di quella della *forza*, sembra essere in qualche aspetto quella che il *diritto dipenda sovente dal solo esito d'un' impresa*. Purchè sia buono e felice non esservi bisogno d'altre prove per costituire un vero diritto, comunque dubbio esser potesse per l'innanzi. E quanto più lungamente durano i felici effetti, confermarsi sempre più anche l'idea del diritto; essere quindi un imperturbato tranquillo o almeno sempre sostenuto diritto già da tempo assai lungo, il più sicuro fondamento d'ogni diritto, il più importante fra gli uomini, qualunque ella si fosse la sua origine.

Trovasi sommo miscuglio d'idee vere e false in queste massime; quindi la verità esige uso di somma diligenza per farne una esatta separazione.

1. Vero è che la gran moltitudine, la quale non ravvisa che l'esterno, che non distingue merito da fortuna che, ebra del presente, non può riflettere all'avvenire, tiene sempre saggio e prudente il felice conquistatore, il devastatore, l'oppressore, insomma

il *felice ingiusto*. Ammira con sommo stupore la grandezza, alla quale s'è innalzato; giugne sino a venerarlo, ad amarlo purchè talvolta si degni mostrarsi benigno. Vero è che molti i quali furono giustiziati come assassini o ribelli, o che morti sono in una prigione sarebbero diventati principi e re e sarebbero come tali stati ammirati dalla posterità, se non fosse loro mancata la forza o la fortuna (1).

Per questo non curarono mai coloro che si credettero abbastanza potenti, da render note le ingiuste loro mire, le accuse e le condanne, che romoreggiavano contro di essi. E gli schiavi loro adulatori dichiararono sempre, qual principio fondamentale morale, essere l'esito felice il solo, che determina i giudizj degli uomini, e che tutto giustifica; nel caso che talvolta ne fosse inquieta la coscienza.

Ma tale sia pure la morale degli orgogliosi despoti e de' vili loro adoratori; il saggio, che analizza l'interno, e conosce le esterne, inalterabili leggi di natura, stima egualmente poco l'aura vana della moltitudine, che l'abbagliante momentanea luce d'esterna grandezza. Un assassino, che stima d'avere accumulato

---

(1) The wandet little, but reguler establissements, to became princes, and thereby sanctify by the maxims of the World, their infamous profession. Hume . . . . parlando dei banditi e ladri, che sotto il nome di compagnons erano cresciuti in num. di 40000 in Francia nel secolo XIV.

abbastanza, per essere sicuro ne' suoi palazzi anche contro ogni sorta di leggi sociali, è per lui sempre un assassino, un infelice (1).

2. Vero è ancora, che il merito delle azioni, e la loro legittimità si giudica non solo dalle mire, alle quali tendevano; ma ben anche dagli effetti; pure la nostra conoscenza è limitata sì in riguardo di quelle, che di questi. Quindi siccome giudichiamo delle mire dalle conseguenze, e se queste sono felici e ci recano piacere, siamo inclinati a suppor rette anche le mire; così ella è cosa naturale, se il giudizio nostro sulla legittimità d'un'azione è più mite e favorevole, allorch'è seguita da un felice, che da un infelice effetto. Così allorchè un medico od un chirurgo imprende una cura o una perigliosa operazione non approvata dagli altri dell'arte; così appunto anche nelle politiche e militari imprese, ed in tutti que' casi, ne' quali i mezzi migliori e più sicuri per ottenere utile e retto scopo, non possono essere esattamente calcolati, ed è d'uopo quindi lasciar qualche cosa all'accidente.

Certo che il saggio sa calcolare in simili casi e moderare tanto le lodi ne' prosperi, che il biasimo negl'infelici eventi; per questo appunto perchè arri-

---

(1) Hoc quamquam video, propter depravationem consuetudinis, neque more turpe haberi, neque aut lege sanciri, aut jure civili; tamen naturae lege sancitum est. Cic. off. 3. 17.

schiò ove dovea farlo. E quello, il giudizio del quale fondavasi nelle circostanze ch' erano già note, e che preveder doveansi, benchè riesca l'esito contro le sue speranze, non ha ad arrossire per ciò, e può dire al suo competitore: » non vorrei essere stato della tua opinione (1) ». Tuttavia ella è in qualche modo legge dell' umano spirito il giudicare in simili dubbj casi, a norma dell' evento.

Ma quando trattasi di manifesta ingiustizia nello scopo o ne' mezzi, che taluno chiama buoni perchè secondati furono dalla fortuna, il non voler che sia più un assassino l' assassino ch' è giunto a tal grado di forza, da non temer più alcun castigo, si chiamerebbe un rinunciare alla ragione.

Un' altra quistione sarebbe quella, se ciò che ingiustamente fu impreso ed eseguito, debbasi o si possa con la forza distruggere per questo perchè in origine fu cosa opposta alle leggi; comecchè riesca poi in effetto cosa benifica e comunemente vantaggiosa. Se per esempio, colui che ingiustamente, contro le leggi dello stato, o con violenze e con inganni, è giunto al trono, debba esserne balzato, purchè sia possibile, sebbene con un saggio regime feliciti i popoli. Una difficile complicata quistione, il cui scioglimento dipende da tante circostanze che in

(1) *V.* Plutarco in Focione.

generale non possa essere mai sicuro (1). Dipende assai dalla grandezza e dallo scandalo dell'accaduta ingiustizia, dal pericolo d'un tal esempio d'usurpazione; dall'estensione de' risultati comuni vantaggi, e dall'essenziale dipendenza di questi dalla fissata forma di governo, e finalmente dalla difficoltà e dal pericolo dell'impresa di ristabilire l'ordine primiero. In un regno, in cui con poca naturale giustizia fissate fossero le leggi del trono, in cui rare volte esistesse un saggio principe, si dovrebbe decidere altrimenti, che in un altro in cui fosse già stabilita una saggia costituzione.

Ma per quanto possa essere lodevol cosa, che gli uomini soffrano ciò che una volta è già avvenuto, lasciando alla provvidenza il vendicare un tale ingiusto tratto; apparirà sempre cosa affatto evidente agli occhi del saggio, come una manifesta ingiustizia non possa mai essere tolta ed affatto offuscata da un esito comunque il più felice.

3. Ma appunto in riguardo della divina provvidenza, hanno giudicato gli uomini doversi fondar il diritto in casi simili totalmente nel successo. Certamente in copia sempre più numerosa di casi, in proporzione della ristrettezza delle loro conoscenze. Credettero che se la divinità esigesse, che si riconoscessero e s' osservassero diritti di ragione o altro, in simili

(1) *V.* Hume Hist. of Engl. vol. II. vita di Enrico VI.

casi, avrebbe dovuto dichiararsi. Riguardavano quindi un buon esito qual segno evidente della divina approvazione, e qual prova di sicuro diritto. Il duello e gli altri pericoli cui si esposero quelli, nei quali era dubbio il diritto, la colpa o l'innocenza, si considerarono quali occasioni, in cui la divinità ha reso palese il suo giudizio nel felice o infelice risultato, ed in tal modo stabilivano i nostri antenati, cioè con un duello, anche i diritti di primogenitura.

Ma per quanto accordar si possa in ciò all'ignoranza; non sarà mai possibile, che le idee chiare d'un raffinato raziocinio scendere possano ad ammettere qual giusta fondamentale massima, che una cosa opposta chiaramente ad ogni principio di giustizia, debba giudicarsi equa e retta in virtù d'un felice esito. La divinità avrà le giuste sue mire, nel permettere un felice esito all'ingiustizia; ma le idee essenziali del raziocinio nostro non permettono, che noi crediamo, approvar Dio tutto ciò che permette, o voler esso che noi l'approviamo. Un tale principio metterebbe a soqquadro nell'umana natura ogni giusta idea, ogni reale differenza fra giusto ed ingiusto. Non vediamo già che malgrado la permissione del cielo, severi naturali castighi sono il risultato di cattive azioni?

4. Quanto al lungo tranquillo possesso; fu opinione de' legislatori e filosofi, che lo dichiararono una base di diritto non che, senza riguardo al modo giusto o

ingiusto, con cui ebbe origine, o con cui durò l'imperturbato possesso, ne nasca un immediato diritto; ma piuttosto che un tal lungo possesso lasci supporre una giusta origine, o almeno che un successivo acconsentimento di coloro, i quali dapprima furono lesi, abbia distrutta l'ingiustizia e confermato il diritto.

In tal modo fu probabilmente legittimata in più stati l'autorità che in origine era stata usurpata; ma può bastare a fondarla anche la volontaria sommessione tacita o espressa di coloro, che devono obbedire, comecchè gli antenati fossero stati oppressi e forzati a ciò con decisa violenza.

Nelle particolari proprietà, il possesso dà un diritto, o almeno una supposizion di diritto, che dura sinchè non venga distrutta da più forti fondamenti; poichè l'esperienza dimostra, che d'ordinario gli uomini giungono per vie regolari e legittime al possesso di qualche cosa, ed è in oltre ragionevol legge fondamentale che, ne' casi particolari, si debba supporre ciò ch'è ordinario in casi simili, sinchè almeno provato non venga altrimenti. È mestieri quindi tenere legittimo il possesso sinchè non si possa provare in contrario; altrimenti ogni diritto sarebbe esposto al caso, e verrebbe in gran parte distrutto il merito delle proprietà.

Ma una provata ingiustizia non potrà mai legittimarsi neppure con secoli di possesso; qualora non

l'approvino coloro, i diritti de' quali furono oppressi, o altri che abbiano diritto di comandar loro. Poichè è affatto contro natura, che una cosa la quale per nove anni fu ingiusta, diventi giusta sul decimo anno, senza che nulla siasi cangiato nelle relazioni della cosa stessa. Ma se qualche cosa vi si cangia; se coloro che furono lesi rinunciano a' loro diritti; cessa allora ogni ingiustizia.

§. II.

Del diritto degli uomini sopra le bestie.

I difensori della fisica superiorità fondansi, fra le altre cose, sul diritto che hanno gli uomini sugli animali; e conviene confessare non essere questa una delle più deboli ragioni in appoggio di tale opinione; almeno per avviluppare il competitore. Poichè se tutto è giusto ciò che gli uomini si permettono con le bestie; oppure se il diritto degli uomini sopra tali creature procede da certe basi, che sovente si fanno valere in proposito; non v'ha dubbio, che si mettono armi in mano a coloro, che misurano i diritti con la superiorità della forza.

Ma se ai diritti degli uomini sulle bestie si propongono que' limiti, che accennati vengono da fondamentali sentimenti, e dal vero bisogno dell'umana

natura, restano subito determinati fra le idee generali di diritto, e fra le ragionevoli loro basi.

Servasi pure l'uomo delle bestie ne' veri suoi bisogni e vantaggi, assoggettandole non solo al lavoro, ma ben anche distruggendone per suo nutrimento. Potrebbe succedere che, sotto varj aspetti, guadagnino esse da una parte, ciò che perdono dall'altra, e principalmente nell'appoggio che trovan nell'uomo e nell'intendimento di esso. Che se anche vi perdessero, siccome l'uomo è assai superiore in perfezione ed in felicità; ne risulta, essere cosa conforme alle mire della somma sapienza e bontà, quindi cosa giusta.

Può in tal modo giustificarsi anche la volontaria uccisione delle bestie: chè sebbene abbia in sè stessa la vita delle bestie un qualche merito, a motivo delle piacevoli sensazioni, che unite ci sono, ella è per altro d'un merito molto inferiore a quella d'un uomo; può quindi esserle sagrificata. Ella è cosa evidente come, o la vita delle bestie debba essere sagrificata a quella degli uomini, od al contrario, e ciò non solo ove si tratti d'animali feroci, o per la loro quantità immediatamente pericolosi per gli uomini; ma anche di tutti gli altri, i quali distruggerebbero o devasterebbero ogni alimento, se non si mettesse un limite alla loro moltiplicazione. Quanto più volessero gli uomini limitarsi al cibo vegetabile, sarebbero tanto più in necessità d'opporsi alla moltiplicazione degli altri animali; torna quindi in conto da

una parte alle bestie l'essere destinate in nutrimento degli uomini.

Che se dopo tali massime fondamentali, si aggiugne che quelle spezie appunto d'animali, onde l'uomo ricava maggiore vantaggio, si moltiplicano fuori di modo; di più che gli animali stessi, in forza del loro istinto, e delle manifeste leggi del Creatore, sono costretti a distruggere altri animali; non rimarrà più alcuna sorta di dubbio sul diritto che hanno gli uomini di servirsi delle bestie tanto quanto lo esige il vero loro bisogno, la loro felicità e perfezione.

Il voler però giustificare ogni eccesso di lusso disordinato, o di spensierata crudeltà, che permettonsi gli uomini contro gli altri animali; non può essere pensiero che di certi esseri leggeri, le riflessioni de' quali non si estendono ad un passo lungi da sè; o a certi vili, che per passatempo permettonsi di sagrificare anche uomini, o che sottomettono gl'innocenti alla tortura.

In fatti il passaggio dalle crudeltà verso i bruti, a quelle verso gli uomini, non può sembrare assai difficile a coloro, che mostrano d'avere minor riguardo alla vita d'un uomo, che a quella d'un cavallo o d'un cane.

Ma sforzansi invano poi d'invocare appoggio nel regno della verità e della giustizia, contro gli umani sensi che si ridestano, e dicono loro, nelle ore di dolorosa morte, nelle ore d'affannoso rimorso, che sono

uomini anch'essi; che sono infelici creature, e che il soffio dell'onnipotenza può distruggerli, siccome li ha prodotti.

§. I.

Del diritto di proprietà de' beni esterni.

La somma differenza fra le opinioni de' più celebri filosofi intorno al fondamento di questo diritto di proprietà, potrebbe quasi lasciar dubbio, se possibile sia il dedurre su di ciò qualche cosa di certo.

Alcuni, fra quali anche lo stesso Montesquieu, Espr. des loix. liv. 26. chap. 15, sostengono, che le proprietà, il dominio di beni esterni, ossia il diritto d'usarne a piacimento, e di vietarne l'uso a qualsiasi altro, eccettuato il caso d'estremo bisogno, anche nel caso, in cui il proprietario non se ne serva, sia un *diritto positivo;* un benefizio della civile società, un diritto di convenzione. Dal che avverrebbe, che i popoli liberi, ed in generale tutti coloro, che non sono costituiti in società, che non hanno reciproche convenzioni, non potrebbero godere d' un siffatto diritto.

Altri opinano, che veramente non si fondi un tale diritto sulla civile società, o sopra una espressa convenzione; ma che però vi si debba supporre un tacito

consentimento di tutti gli uomini. E ciò a motivo, che col *diritto di proprietà* verrebbe a distruggersi il *naturale diritto* che tutti gli uomini hanno su tai beni, o la comunanza di essi.

Ma se provar si volesse che, in forza di tal massima fondamentale del naturale diritto, sia autorizzato l'uomo, senza l'approvazione d'altri uomini, anzi contro il loro volere, a prendersi in proprietà beni esterni; sarebbero in contraddizione le accennate due opinioni. E la prova sembra espressa nelle seguenti osservazioni.

1. Nessuno dubita, che gli uomini non sieno dalla natura autorizzati a servirsi delle cose esterne, per loro sostentamento e perfezionamento, in generale per la loro felicità e per quella degli altri. Siccome un tale diritto, in quantochè fondasi in natura, è comune a tutti; così nell'esercizio, nell'uso di esso, nell'applicazione a particolari oggetti, non accorda a chicchessia altra preferenza, se non quella di chi è il primo a prendere in vista l'oggetto. Poichè se la cosa gli potesse essere di nuovo ripresa, il suo diritto non sarebbe più un diritto. Oppure gli sarebbe necessario il permesso d'altri uomini, prima di poter usare di tal cosa a suo talento; verrebbe quindi in tal modo assoggettato ad una dipendenza opposta affatto alle reciproche naturali relazioni degli uomini. Una dipendenza tanto meno ammissibile, e tanto più contro senso, quanto che riguarda tutti quegli uomi-

ni, che possono prendere parte ai presenti beni di natura: Quindi la comunanza di beni, ossia l'eguale diritto di tutti non durerebbe se non sino a tanto che uno prende qualche cosa per suo uso.

Non è questa quindi una tale comunanza di beni, come ne può esistere alcuna, per altri fondamenti, in cui nessuno di quelli che v'hanno parte è autorizzato a staccar qualche cosa di ciò, che deve godersi in comune; perchè il tutto deve restare sempre per tutti.

2. Che non sia così negli originali diritti degli uomini, sugli esterni beni; si deduce di più dal riflettere, che l'uso migliore de' medesimi non può combinare con la continua perfetta comunanza, la quale cagionerebbe un abuso assai maggiore, un risparmio minore d'assai; minor cura nel conservarli e migliorarli, di quella che si usa lasciando intatte le particolari proprietà; per cui non si ricaverebbe forse neppure il necessario alimento, nel caso in cui aumentasse e prosperasse l'umana specie. Oppure gli uomini attivi, attenti sarebbero costretti di nutrir gl'infingardi oziosi; e verrebbero forse anche a goderne di meno; giacchè gli oziosi, i viziosi e gli scioperati sono d'ordinario i più smoderati nelle loro brame.

Comunanza di beni non può aver luogo se non ove trovasi somma copia d'esterni beni e scarso numero d'uomini, che ne abbisognano, oppure in mezzo

ad una società d'uomini tutti virtuosi; oppure dove abbia luogo un' autorità dispotica, la quale, con severe leggi, mantenga la moderazione. In quest'ultimo caso, sarebbe difficile assai il sostenere, che vantaggiosa sia una tale comunanza. Gli altri due supposti sono sì rari, che sebbene avessero luogo talvolta, dovrebbero considerarsi come eccezioni, non quali regole.

3. E non solo il necessario sostentamento degli uomini, ma ben anche la più perfetta loro felicità dipende assai, e per molti titoli, dalla sicurezza delle proprietà dei beni esterni. La felicità degli uomini consiste principalmente in una libera attività nel seguir certe lusinghiere mire, e nella felice applicazione de' necessarj mezzi. Poichè la sua attitudine ad un inattivo godimento de' sensi è tanto limitata, che se non deve riuscir tosto nauseante, è d'uopo non occupi che assai breve tempo. Gl' insulsi passatempi lasciano troppo vuoto nell' anima; recano forse qualche sollievo alla gran noja, ma non possono procurar mai scintilla di quel piacere, che risulta da utile attività. Ma se gli uomini non godessero sicura proprietà di esterni beni, quanto limitata non sarebbe la sfera della libera loro attività? Assai, in riguardo delle loro mire; poich' è cosa certa che le mire degli uomini si riferiscono principalmente a quella. Ma di più sarebbe assai limitata la libera attività dell'uomo privo di proprietà, anche per ragione de' mezzi.

Poichè quante cose non restano tuttavia inseguite, per mancanza di mezzi; a quanti uomini non manca il coraggio di cimentarsi ad utili imprese, per tema di non aver all'uopo sufficienza d'esterni beni? Ma fu già provato che maggiore sarebbe ancora la mancanza, e molto minore la sicurezza ove le proprietà fossero affatto distrutte.

Posta la sicurezza di proprietà, anche la sola idea del possesso è una sorgente d'infinito piacere, a motivo del moltiplice, aggradevole, utile uso al quale si va riflettendo.

Ma comunanza de' beni non solo restringe la libertà in riguardo di quest'uso; ma è anche un'origine di molte dissenzioni, mentre opponsi alle reciproche mire ed alle differenti opinioni sul miglior uso della cosa (1).

4. Vero è che mille cure, inquietudini, persecuzioni e misfatti hanno origine dalle proprietà. Le sole smisurate ricchezze degli uni sono i mezzi con cui viene oppressa e tenuta schiava più della metà dell'umana specie. Il solo confronto con l'affluenza degli uni fa che gli altri tengano misero lo stato proprio, benchè bastante al contentamento de' naturali bisogni. Pure non sono forse i primi in mezzo alla loro ric-

(1) Minime autem utile hominibus fuit, quod ejusmodi habuerint in omnia jus commune. Hobbes de Cive cap. 1. §. 2.

chezza, anzi forse a cagione di essa, più miseri di questi?

Ciò prova non essere le proprietà de' beni esterni un vantaggio affatto puro per l' umana specie; che anche in questo caso nascono beni e mali dalla stessa sorgente. Si può anche in qualche modo indurne che, almeno in coscienza, possa essere doverosa una certa moderazione, riguardo a questi diritti di proprietà.

Ma che tali diritti necessarj non sieno al mantenimento e perfezionamento degli uomini, si può da ciò dedurre tanto meno, quantochè facilmente vedesi, come anche l' assoluta povertà degli uni procedente da soverchia ricchezza degli altri, rechi non pochi importanti vantaggi. Poichè qual è il vincolo, che riunisce gli uomini, se non il reciproco loro bisogno, il quale però, per lo più, si riferisce a cose esterne? Chi anima più che mai l' attività, se non la mira al possesso d' aggradevoli cose, fra le quali si veggono situati gli altri? Che sarebbero la maggior parte degli uomini, senza una tale dipendenza, ne' quali il rozzo natural senso non può essere piegato e diretto, che dai bisogni? Quanti rami di virtù non si riferiscono a tali proprietà ed alla loro mancanza?

Quindi sebbene dir si possa che, senza tali proprietà, s' eviterebbero molti mali; si può ammettere sempre, essere maggiore assai la copia de' beni che ne risultano.

5. Il fondamento di sua natura buono d'un tale giudizio, diventa almeno verosimile anche a cagione della generalità di tali diritti; poichè non si sono trovati finora in nessun luogo uomini riuniti, che non avessero alcune proprietà d'esterni beni. E se talvolta non con esatto ordine, in quanto a beni stabili; esatto però sempre e scrupoloso riguardo ai mobili.

E quantunque sovente si dichiarino molti contro la divisione e proprietà de' beni esterni; sarebbe facile il convincersi, che quelli stessi appunto difficilmente rinuncierebbero a tali diritti.

6. Ella è quindi cosa in sè stessa conforme alle leggi di natura, che gli uomini si procurino il possesso d'esterni beni; nè si può dir necessario il consentimento degli altri, o una convenzione, almeno per la ragione che sia stato, da principio, distrutto un diritto comune, cioè quello della comunanza di tutti i beni esterni. Ecchè mai dovrà precedere, per ridurre a compimento una cosa che imprender si possa senza ingiustizia? Sarà bastante il volerla destinare a proprio uso esclusivo, ed il far conoscere in qualche modo un tal volere? Che una semplice dichiarazione verbale d'un tal volere o altri segni non possano essere fondamento naturale d'un perfetto diritto di tal sorta, risulta chiaro dalle conseguenze che ne verrebbero. In primo luogo, all'atto dello stabilimento delle proprietà, mentre liberi fos-

sero ancora molti beni, non sarebbe possibile il metter limite, con tale fondamento, alle smisurate brame dell' avidità; poichè quanto facile non sarebbe ad uno il render noto un siffatto volere? ossia l' appropriarsi, mediante una tale dichiarazione, più assai di ciò che, in un generale riparto, appartener gli debba? Quanto facilmente non potrebbe succedere, che molti, in pari tempo, facessero la medesima dichiarazione, senza che neppur restino mezzi per riconoscere la priorità d' alcuno...? Da tutto ciò risulta, essere per sè stesso mal fermo un tale fondamento, e soggetto, di sua natura, a troppe contese per poter essere base d' un naturale esterno diritto, fra gli uomini.

Ma oltrecchè non combina coi primi più sicuri fondamenti del naturale diritto; non si avvicina loro neppure tanto, che ne' medesimi casi, in cui fosse applicabile con sicurezza, dovesse essere evidente il suo volere. Uno vuole la tal cosa già libera; quindi dovrà esser sua? Sarà dunque cosa ingiusta per me il servirmene, o il prenderla per me o per altri? È forse avvenuto qualche cangiamento nella cosa, o nell' esterne sue relazioni? Non vedo che dir si possa, ch' io leda in qualche modo il diritto d' un altro, come lo sarebbe nel caso, in cui distruggessi o involassi ad uno il suo lavoro.

Ma, si dice, il volere d' un uomo, relativo al possesso di cosa libera, non contiene ingiustizia; e tal volere fu da esso chiaramente espresso. E non è giu-

sto d'altronde l'opporsi al giusto volere d'un altro uomo libero.

È però facile il rispondere. È giusto un tal volere, in quantochè non gli si oppone il voler giusto d'un altro. La sua dichiarazione non può considerarsi quale offesa, nè se ne può con la forza impedire l'esecuzione. Ma è un volere ingiusto, e certamente non obbligatorio quello di chi pretendesse di legare, con una sola parola o altro segno, tutti gli altri uomini, e di toglier loro in tal modo una cosa, ch'era di comune vantaggio. Non accorderanno mai le leggi di natura, con tanta facilità, all'uomo il diritto di circonscrivere la libertà degli altri.

Se al contrario una cosa già libera s'unisce in modo, a ciò che appartiene all'uomo in sua vera proprietà, che non possa un altro impossessarsene, senza usurpare anche ciò, che realmente appartiene al primo; vedesi in tal caso esistere un vero fondamento d'esterno diritto o di proprietà. E se questo è ciò che chiamasi prendere possesso; diventa giusta la massima fondamentale, a norma della quale, si dichiara come il *prender possesso* sia il mezzo naturale d'appropriarsi una cosa.

Tale mezzo può usarsi in molte maniere.

1. Chi, per esempio, scavasse un pozzo in terreno libero; chi desse scolo ad una palude, chi mettesse più ristretto argine ad un fiume, chi rendesse abitabile un terreno, chi vi piantasse alberi, questo

si fonderebbe certamente una giusta e sicura proprietà.

2. Anche chi riducesse una cosa in altro stato o in altre circostanze potrà averla in proprietà, quando abbia inteso d'impossessarsene in tal modo. Chi raccoglie frutti maturati anche senza opra sua, ma a nessuno appartenenti, li prende in giusto possesso. Egualmente chi s'impossessa d'animali già liberi.

3. Ove uno posseda una esterna proprietà, può col mezzo della medesima prender possesso anche d'altre cose già libere. In tal modo potrà appropriarsi ciò che può cogliere ne' nidi o ne' lacci ecc., o ciò ch'è compreso nel fondo o terreno di proprietà; o ciò che trovasi in modo in potere del proprietario del fondo, che nessuno possa mettervi mano, senza attaccare i suoi diritti.

In tutti questi casi fondasi il diritto di proprietà nella prima e generale idea di giustizia, che nessuno debba essere attaccato o limitato, in ciò che gli appartiene (§. XLIII.).

Certamente non sono, in tal modo, tuttavia esattamente stabilite le basi ed i limiti. Ciò non può aver luogo, che per mezzo di convenzioni e di positive leggi. Non si può tuttavia asserire, che un tale diritto si fondi interamente sopra leggi arbitrarie.

Risulta egualmente da queste riflessioni, che tali diritti non possono essere limitati al solo bisogno o all'uso reale; come alcuni voleano sostenere. Non può

il naturale diritto, l'esterno perfetto diritto proibire, se non ciò che lede i diritti altrui, o costituisce alcuno in estremo bisogno; quindi neppure l'appropriazione di ciò, che oltrepassa il momentaneo bisogno, purchè a nessuno venga tolto il suo, e nessuno venga collocato in estremo bisogno. D'altra parte non può un uomo in generale determinare i bisogni d'un altro, nè la sua suscettività al godere. Ciò che un uomo ha potuto e saputo rendere proprio, in uno dei modi indicati, saprà ben renderselo anche utile, in qualche modo, o tosto o tardi. Che se ne nasceranno delle inuguaglianze atte a rendere un uomo dipendente dall'altro; fu già osservato, come appunto simile ineguaglianza giovi all'ordine ed alle mire della natura.

§. LI.

Diritto delle convenzioni.

Ancorchè non procedano tutti gli esterni perfetti diritti degli uomini, in origine, da convenzioni; nè i diritti di proprietà, come sostengono alcuni, si fondino unicamente su quelle, sono esse tuttavia fondamento di molti assai importanti diritti; di tutti i diritti arbitrarj, e di tutte le leggi positive. Sono la base, in forza della quale esse medesime diventano

sacre ossia obbligatorie all'uomo; meritano quindi un esatto esame.

Tale fondamento viene esposto in varj sensi. Vogliono alcuni, che si fondi sul ben generale dell'umana specie, il quale esige la validità delle convenzioni. Altri lo collocano in ciò, che a nessuno si reca ingiustizia, almeno esterna, contro la quale egli possa lagnarsi, allorchè si procede con lui, a norma dell'espresso suo volere e delle precise serie sue dichiarazioni. Altri, però pochi, trovarono, dopo scrupoloso esame, consistere la più immediata e più comunemente applicabile base delle convenzioni, in ciò, che giusto non può riputarsi l'obbligare altri ad inutili sforzi, o metterli in vane aspettative.

Certo è che il felice andamento delle innumerevoli imprese ed operazioni utili o necessarie alla prosperità degli uomini, in generale, esige che si possa credere ad una parola data, o almeno ad una formale, solenne promessa. E già il ben pubblico è l'ultimo decisivo fondamento d'ogni naturale diritto degli uomini fra loro (§. XXXIII.). Ma se non avessero le convenzioni altra e più prossima base d'obbligazione, ne risulterebbe, non esistere ingiustizia nel tradire i patti fra due uomini segregati da tutto il resto dell'umana specie; e si potrebbe supporre che, con simile violazione d'una convenzione, la salutare dignità de' patti fra gli altri uomini non verrebbe indebolita. Ma si vedrà presto, che l'accennato supposto non

può togliere, in modo alcuno, l'ingiustizia procedente dalla violazione di fede.

Qualche principio di verità esiste certamente in appoggio del diritto di convenzione, nel fondamentale principio, che nessuno lagnar si possa d'ingiustizia, nel caso in cui venga trattato a norma del suo volere, e la cosa è pienamente manifesta qualora, in una convenzione, il voler d'uno combini con quello d'un altro. Poichè il volere ed essere, in pari tempo, mal contento, è in sè stesso contradditorio. Che può bramare di più un uomo, che d'essere trattato a senso del voler suo? Potrebbe mai essere contento del contrario?

Ma non è egualmente chiara la massima, nè si succedono con eguale naturalezza le idee nell'altro caso, in cui, dopo aver due combinato di procedere con un tale contegno, uno vi persista e l'altro se ne penta. Ed appunto a motivo di questi casi, è necessaria l'autorità delle convenzioni, ed il diritto di tenere uno in parola; tuttavia non si potrebbe sostenere, con ciò che quello, che viene obbligato a mantenere la parola, non soffra ingiustizia, benchè si faccia agire a norma del suo primo volere.

Ma tuttociò che contengono di vero questi due fondamenti si unisce, e riceve maggior appoggio nel terzo notato già prima d'ora.

L'incomodar uno inutilmente, l'ingannarlo con vane aspettative, il cagionargli dispiacere, danno e rossore, è opposto certamente alla prima legge di

giustizia naturale, ed al comune diritto delle genti. E tali appunto sono sempre gli effetti d'un patto violato almeno sinchè l'altro non acconsente a siffatta infrazione. Risulta sovente qualche danno all'ingannato; ma in ogni caso poi, certo è che gliene dispiace. E non dovrebbe chiamarsi un attaccare ed usurparsi l'altrui proprietà anche l'offendere uno, il cagionargli pena e dispiacere? È certamente più facile il provare innanzi ad un giudice gli attacchi esterni; ma si danno casi, ne' quali l'interno scompiglio della pace può calcolarsi fra le più dannose ingiustizie. E tali sono appunto i dispiaceri cagionati da mancanza di fede.

Sotto tal punto di vista mostrasi anche il valore dell'altra prova. La validità delle convenzioni è necessaria al ben generale principalmente per questo perch' è necessario l'avere sicure basi, per determinare il proprio contegno verso gli altri uomini; e tali basi in mille circostanze non possono rinvenirsi, che nel manifesto volere dell'altro; poichè sarebbe cosa sommamente spiacevole per chicchessia il non potersi affidare alle promesse ed alle pattuite convenzioni; estremamente spiacevole e doloroso per qualunque uomo di senso il servir di giuoco agli esseri instabili e leggeri.

Che se l'altra prova del diritto di convenzione, *che non succeda ingiustizia a quello che vien trattato secondo il voler suo*, avesse ad indebolirsi ove

costui avesse cangiato consiglio; e se più dubbia ancora potesse rendersi dal riflettere, come facile e naturale sia nell' uomo il cangiar pensiero; e quanto giusto sia un tale passaggio in sè stesso, ogniqualvolta il primo volere fosse fondato sull' errore o in una passione; così una tal prova, una tal base riceve nuovo grado di forza, oppure ottien, meglio che prima, il vero suo senso, il vero suo valore, allorchè vedesi dalle conseguenze procedenti dal cangiamento di volontà, che una tal esposizione ha destato nell' altro una ragionevole precisa aspettativa. Il diritto di cangiar volere cessa ove sarebbe per produrre ingiustizia in altri; siccome in generale il diritto d' agire, con le proprie forze, non può diventare mai un attacco alle proprietà e prosperità d' altri. Risulta egualmente con chiarezza, come una promessa imprudente, anche dannosa a chi la fa, possa essere nullameno obbligatoria a motivo della nata aspettativa. Poichè non è cosa giusta il produr danno e dispiacere in altri, per liberare sè stesso, e molto più che il promettitore non fa che pagare la pena della propria imprudenza. È meglio che soffra il colpevole, che l' innocente.

Ma anche nell' esatta disamina e nelle modificazioni dell' obbligazione de' patti, che devono necessariamente succedere, mostrasi, con chiarezza sempre maggiore, la verità ed applicabilità di questo terzo fondamento. Cioè:

1. È tanto più obbligatoria una promessa, quanto è più determinata, più solenne, in generale più degna di fede, e quindi anche quanto più ragionevole nel suo contenuto. Ma è poi lo stesso che dire, quanto maggiore è il fondamento che si ha d'attenderne il compimento. Le comuni indecise assicurazioni e promesse, come quelle che esprimonsi in un linguaggio complimentoso, o che succedono nelle reali amichevoli assicurazioni, non inchiudono obbligazione eguale a quella delle convenzioni; ma non contengon neppure un deciso fondamento di precisa aspettativa. Una assicurazione giurata o anche soltanto espressa in tali parole da fondare un perfetto diritto, è tanto più obbligatoria, quanto è naturalmente maggiore la confidenza che ha destata. Se sia mestieri, essere sempre libere le convenzioni, oppure se diansi casi, ne' quali anche le forzate sieno obbligatorie, fu cosa già lungamente agitata. Comunque però tal quistione sia tutt'ora indecisa; si vede tosto, che per questo appunto può nascer dubbio sull' obbligazione d' una convenzion forzata; perchè non si può calcolare sulla serietà e costanza di sentimenti da pura forza e pericolo risvegliati. Che se ciò che in tali circostanze fu promesso, non ha altro appoggio, altro fondamento, che costituisca un diritto anche senza la promessa; si può con giustizia negare la realtà di tale obbligazione. Al contrario sarà obbligatoria la promessa, se ciò che fu promesso costituiva anche anteriormente un

preciso dovere; poichè non è cosa ingiusta l'indurre con mezzi serj, un uomo trascurato, al suo dovere. Le promesse fisicamente impossibili, cioè che sono al di là delle forze di chi promise, non hanno obbligazione, a dir vero, in quantochè non si potrebbe sforzare alcuno a ciò che gli è impossibile; ella è però cosa diversa, se l' impossibilità poteva esser nota a quello ch' ebbe la promessa, da quello sarebbe, se tale impossibilità gli fosse affatto ignota. In questo secondo caso, può esigere risarcimento; non così nel primo; poichè fu vera pazzia s' egli attendea cose, che conosceva, o potea facilmente conoscere impossibili. In generale non costituiscono diritto le convenzioni, in ciò che uno attende o s' imagina, senza sufficiente fondamento. Neppure ciò ch' è moralmente impossibile, che s' oppone a sublimi doveri non può divenir doveroso in forza di convenzione. E la ragione si è, che sarebbe cosa dannosa, se si volessero favorire ingiuste aspettative, col sagrificio di doveri più naturali verso se medesimo, o verso altri uomini. Sarà una giusta punizione, per chi ha potuto esigere tali promesse, la mancanza nell' eseguir ciò che le leggi della giustizia naturale vietavano a lui d' esigere. Finalmente s' è pur vero che, nell' interpretar la dubbiezza fra le convenzioni, debba essere sempre regola stabile, che si giudichi piuttosto a senso delle leggi di giustizia e d' equità, che in contrario; così non si può stabilire nessuna base migliore in ciò, di

quella, che gli uomini, ne' casi dubbj, s' affidino in reciproci, equi e generalmente utili sensi, e determinino le loro aspettative in conseguenza; poichè questi sono più conformi alla natura, che i loro opposti.

2. Da tale fondamento nasce appunto anche lo scioglimento d' una quistione essenziale sul diritto delle convenzioni, cioè se un' offerta, espressa per mezzo di lettere o di mediatori, diventi obbligatoria dal momento, in cui vien riferita, cioè anche prima che all' offerente sien noti i sensi corrispondenti. Prima di tutto è cosa manifesta, come tale proposta non porti obbligazione, sinchè si possa ancora impedire, che l' altro ne sia informato, o far sì che, nell' atto, in cui ne viene a conoscenza, conosca anche il cangiamento d' opinione già avvenuto nell' offerente; poichè allora non esisterebbe alcun motivo d' aspettativa. All' opposto diverrebbe tanto più obbligatoria; quanto maggior fondamento contenesse in sè stessa di dover restare invariabile, sino a tanto che sien noti i sensi corrispondenti dell' altro. Molto più poi se ciò fosse stato espressamente assicurato, o s' intendesse anche soltanto dalla determinazione d' un termine, entro il quale l' altro dovesse esprimersi; nella supposizione che la proposta abbia la necessaria qualità per costituire un perfetto diritto. Non è così d' una *domanda*, onde l' altro non può saper ancora le condizioni che si esigono per conchiudere; che in

somma non offre sufficiente motivo d'aspettativa, nè quindi alcun fondamento di perfetto diritto.

3. Resta specialmente sviluppato questo fondamento del diritto di convenzione, ove esattamente si rifletta, in tutte le differenti loro relazioni, ai diritti di successione, che ne nascono. Un immediato perfetto diritto di successione dipende o da parentela, o da altra innata naturale relazione fra gli uomini, e per fondarlo sono necessarie espresse o tacite convenzioni. Nelle famiglie, in cui la naturale tendenza de' genitori verso i figli lasciò già sperare a questi d'ottenere l'eredità, viene sovente assicurata quale ricompensa della figlial loro sommessione e dello zelo nel servizio della casa paterna. Nello stato fondasi la successione al trono nelle convenzioni pattuite tra la nazione e la famiglia regnante; alla quale, per parte del popolo, ognuno ha parte, tostochè diventa suddito. Prendono parte a tale diritto i membri della famiglia eletta, o per l'atto stesso di diventar cittadini dello stato, per cui devono anche per essi essere valide le leggi fondamentali del medesimo; o per l'essere adottati dalla famiglia stessa al godimento di ciò, ch'è in essa ereditario. Ma fra le restrizioni, che unite sono a questo importante diritto di successione al trono, nessuna ve n'ha tanto delicata, quanto quella, a senso della quale i discendenti d'un reggente deposto, o escluso dal trono, debbano perdere anch'essi lo stesso diritto. Senza investigare qui tutte

le determinazioni volute da questa limitazione dell'ereditaria successione al trono, a norma delle naturali basi di diritto; si potrà tosto ravvisare, che l'aspettativa costituita dalla ragione in un principe, non è di poca importanza: l'escludere arbitrariamente dal trono quello, che dalla nazione era riconosciuto qual erede di esso, sarebbe cosa dura ed ingiusta. Ma lagnarsi non potrebbe di tale ingiustizia colui, al quale fossero state opposte le dichiarazioni della nazione, anche prima ch'egli, qual cittadino, potesse esigere qualche cosa, o che come uomo potesse formarsi qualche aspettativa; che non può vantar altre pretensioni, fuorchè quelle, che già dalla nazione furono dichiarate insussistenti ne' suoi antenati. In tali circostanze non si potrebbe dimostrare alcuna sorta di naturale diritto al trono; neppure nel caso, in cui il diritto della nazione fosse stato più equivoco, intorno alla prima esclusione, di quello che lo era negl'Inglesi in riguardo di Giacopo II. E molto meno, a senso del fondamento del diritto di convenzione alla difesa del quale tendeano queste discussioni.

4. Le aspettative, che formarsi potesse uno da sè stesso, senza che altri glie ne diano, con la loro condotta, sufficiente fondamento, quantunque fossero tenute da lui verosimili, non danno alcun perfetto diritto. Quindi non riconosce il naturale diritto alcun dovere da un supposto consentimento. Ma to-

stochè uno, col suo contegno, sebbene non abbia data espressa manifestazione di volontà, abbia però dato sufficiente fondamento di decisa aspettativa; ha già dato anche un diritto d' agire in conseguenza. Se in tal modo possa succedere una tacita cessione di beni e diritti; può essere cosa dubbia in quantochè non è cosa solita fra gli uomini il dar per niente oggetti d' importanza, pe' quali si può aspettare un compenso o almeno un ringraziamento. È certo però che possono aver luogo tacite convenzioni, o almeno fra queste varj taciti punti. Ed allora è mestieri aver riguardo principalmente a ciò che uno, in forza del suo contegno, potrebbe aspettarsi in caso simile, da un altro, poichè non gli fu finora espressamente dichiarato il contrario.

Principalmente fra i patti sociali, e fra le convenzioni d'assoggettamento a civili autorità in ispecie, è questa la base e la norma delle giuste aspettative ed esigenze.

Non ciò che il reggente avrebbe potuto o dovuto fare in forza di leggi già da gran tempo non più in uso; ma ciò che fa in realtà, senza trovar opposizione, deve ragionevolmente determinare la libera decisione di sottomettersi al suo scettro. Sarebbe cosa ingiusta, se i sudditi pretender volessero nello stato i privilegi de' loro antenati, al godimento de' quali, il reggente non avesse dato alcuna lusinga, allorchè si sottomisero al suo potere.

Ma sarebbe cosa egualmente ingiusta, se un reggente volesse mettere in campo diritti già rancidi, per usarne a danno di coloro, che non ne aveano nè poteano averne ombra di conoscenza, allorchè entrarono in tali relazioni, per ragion delle quali, riconoscer dovrebbero que' diritti. Così pure, se volesse distruggere ad arbitrio privilegj, benchè accordati gratuitamente a coloro che hanno diritto d' aspettarsene il godimento; ossia fra circostanze, nelle quali non vi sia ragione d' aspettarsi tale perdita.

Tanto è utile, ove trattisi di convenzioni, o di diritti di tal fatta, la massima fondamentale, essere permesso all' uomo d' agire secondo le ragionevoli sue aspettative; ed essere cosa ingiusta il tradire le aspettative, che furono espressamente eccitate.

§. LII.

Diritto della consuetudine.

Appunto da tal massima fondamentale nasce principalmente anche il diritto della consuetudine, il quale è tanto generalmente ammesso fra le specie e basi di diritto, che ormai lascia supporre un naturale fondamento.

Che gli uomini s' attengano alla consuetudine, che vi si conformino, e che vedano di buona voglia ch' altri lo facciano, può a dir vero derivare da diversi motivi, che secoloro non portano alcun diritto. Ma la legge di ragione; che ne' fatti incerti indica di conformarsi ai più verosimili supposti, conferisce alle consuetudini il valore di diritto naturale. Poichè il consueto, ove contrastato non sia da opposta prova, può riputarsi simile al naturale.

Dalle consuetudini per sè sole non nasce, a dir vero, altro perfetto diritto verso altrui, se non che scusar devono ciò che vien fatto in forza d' una consuetudine. Non che debbano anche in seguito approvare o soffrire la stessa cosa, ad onta delle espresse loro dichiarazioni. Poichè gli uomini liberi non sono obbligati ad adattarsi alle altrui consuetudini, nè ad agire per sè stessi sempre in egual modo, come neppure a trattare con tutti nella stessa maniera.

Ma libere dichiarazioni possono procurare alle consuetudini un maggior valore ed innalzarle ad essere diritti più perfetti e più decisi. Ciò succede allorchè nelle private convenzioni vien deciso, che in generale, o in ciò che non è chiaramente espresso, sarà doveroso l' attenersi alla consuetudine. Così pure, quando nelle eccezioni in una società si stabilisce d' attenersi alle leggi, agli usi ed alle consuetudini della società medesima; egualmente quando un principe, nella sua assunzione al trono, obbliga sè stesso

ed ordina a' subalterni magistrati di proteggere il popolo ne' suoi diritti e nelle consuetudini.

Se un uomo fa conoscere ad un altro l'intenzione, che ha d'entrar seco in abboccamento (e tale intenzione deve supporsi sempre in chiunque parla con noi) è obbligato ad usare ed interpretar le espressioni, a norma del consueto loro significato.

Non è da lusingarsi di trovare nelle presenti generali ricerche ogni estesa e precisa norma relativa a queste massime fondamentali sul diritto della consuetudine.

Si potrà nullameno proporre ancora una importante quistione: *Se leggi civili non più in uso, ed ove esistano note opposte consuetudini possano, senza espressa abolizione del legislatore, perdere affatto la loro forza.* Tale quistione può essere considerata in varj aspetti, nè vi si può rispondere sempre in egual modo.

Se si vuol applicarla ad azioni già compite ed al loro giudizio a norma delle leggi, sarebbe facile il provare, che il voler conformare le azioni a leggi, sebbene non espressamente abolite, pure già da molto tempo non più in uso nemmeno fra i magistrati, potrebbe essere cosa ingiusta in molti casi. Ciò che in un paese, a senso delle leggi positive, è tenuto giusto, la maggior parte de' sudditi lo desume più da ciò che giornalmente succede, che dalla conoscenza delle leggi stesse. E come potrebbero aver-

ne chiara conoscenza se, nella maggior parte dei paesi, ne sono appena informati alcuni dotti? E già è cosa nota ancora che, per molte cagioni, non si aboliscono pubblicamente alcune leggi, che pur non si vogliono più in uso. Quindi allorchè un suddito si conforma a ciò ch'è in uso presso i magistrati, e che, per quanto ei sappia, non fu riprovato, e non è contro le leggi di natura, che note esser devono ad ogni uomo; sarà sempre giustificato dalla consuetudine.

Ma l'abitudine non impedisce al legislatore di rimettere in uso e rendere obbligatorie le leggi antiche. Solo dovrà egli procurare di non ledere i diritti de'suoi sudditi, fondati, forse in vigore di private convenzioni, sulle opposte consuetudini.

Che se il potere legislativo è affidato a più persone, come nelle repubbliche, nè possono stabilirsi leggi se non ad unanimità o pluralità di voti; sarebbe d'uopo conoscere, se questa unanimità o pluralità di voti sia necessaria per rimettere leggi che sono fuori d'uso siccome per formarne di nuove? E qui converrebbe esaminare, se la lunga non osservanza di tali leggi fosse conseguenza d'una tacita convenzione del collegio legislativo oppure d'un tacito consentimento del sovrano democratico, o soltanto un effetto dell'influenza del partito dominante opposto alle autorità; sarebbe d'uopo esaminare la qualità delle leggi e relazioni loro con la costituzion dello stato,

col resto della legislazione, e col diritto naturale. Si dovrebbe finalmente aver riguardo non meno alla lunghezza del tempo, in cui non sono più in uso. Ma ciò basti su tale materia.

CAPITOLO III.

BASI PER DETERMINARE IL DIRITTO, IN CASO DI CONTRADDIZIONE FRA LE LEGGI.

§. LIII.

Come nascer possa contraddizione fra le leggi.

Non è da calcolarsi fra i minori impedimenti della felicità, e del giusto contegno degli uomini, il trovarsi sovente in circostanze, nelle quali non possono eseguire in pari tempo alcuni doveri che sono o sembrano fra loro in contraddizione. Crede talvolta l'uomo di dover essere ingiusto contro sè stesso, o inumano contro altrui, o di dover agire contro l'onore e contro la coscienza. Si può ravvisare facilmente quanto pregiudizievole esser possa, in simili casi, la leggerezza nel determinarsi ora per un dovere, ora per l'altro, oppure la tema d'aver errato nella scelta.

Certo è intanto, non poter esistere vera contraddizione tra vere leggi e doveri di natura; perchè una verità non può opporsi mai ad un'altra; nè si può esiger mai l'impossibile. Ella è cosa evidente come dalla sola precisione e dilucidazione esatta delle leggi

dipenda il far sì, che si ristringano in modo, da non essere fra loro in contraddizione; che se una ve ne fosse la quale non potesse, in verun modo, alterarsi; le altre perdono la loro obbligazione, in tutto ciò che s' oppone a quella. Ma ecco appunto la quistione, quale delle due sarà l' inalterabile, quale quella che dev' essere limitata?

Se atti fossero gli uomini a determinare le loro idee, i loro principj, a seconda de' casi presenti e futuri; se, a motivo della ristrettezza del loro intendimento, non fossero costretti d' ingegnarsi, con idee ed espressioni generali; sarebbero in grado allora anche di sciogliere tali apparenti contraddizioni. E certamente resterebbero diminuite d' assai se, al primo apparire di esse, usassero ogni diligente cura, per deciderne il vero senso. Anche ciò può venire facilitato con le seguenti investigazioni.

§. LIV.

La regola più generale è il riflettere alle basi ed alle conseguenze.

Ne' doveri, che unicamente risultano dal *volere* noto d' un capo, in caso che apparisca qualche contraddizione, l' unico mezzo per distruggere tal dubbio è quello di ricorrere al capo medesimo. Dovrà

egli quindi spiegarsi più chiaramente; e se ciò non fosse più possibile, sarebbe d'uopo procurar di conoscere il suo modo di pensare, dall' analogia delle altre sue leggi, e principalmente dai motivi di tali contradditorie leggi, nel caso che li abbia resi noti; poichè in ogni ragionevole uomo si suppone sempre accordo nel modo di pensare; principalmente poi in un legislatore, purchè degno di tal nome. Ma ove trattisi di leggi naturali, per togliere le apparenti contraddizioni, è mestieri esaminare, con esattezza, le basi loro, e le conseguenze dell' osservanza e della trascuranza, e tutto il dovere sta nel fondamento tal quale mostrasi in natura. Se tale fondamento consiste in una inclinazione o bisogno umano; sparisce ove manchino tali inclinazioni o bisogni; e s' indebolisce, in proporzione che diminuiscono. Che se non può aver luogo ragionevole dovere senza fondamento sarebbe cosa meno ragionevole ancora l' esercitare un dovere contro i suoi fondamenti; così per esempio l' essere attento alla sua salute, e diligente nella scelta de' cibi sino ad esserne talmente angustiato da recar danno reale alla salute stessa, e togliere il prezzo migliore alla vita. Quindi se fra i doveri che sembrano in contraddizione, l' uno procede dagli altri quasi da sua base, deve considerarsi come subordinato, ed in ciò che si oppone agli altri, deve modificarsi e conformarsi. Quindi se dalla legge fondamentale d' esterna giustizia di lasciar ad ognuno il suo, se ne

deduce il dovere d'attenersi alle convenzioni; e da questo il dovere d'aumentare il bene nella società, e quindi in oltre l'obbligazione all'obbedienza verso gli ordini de' superiori; questa stessa procedenza, questa subordinazione degl' indicati doveri, fa conoscere, come non sia più obbligato l'uomo ad obbedire ai superiori, allorchè i loro ordini si oppongono chiaramente al bene della società, ed alle fondamentali leggi di convenzione; come gl' individui non sieno in dover di sagrificare al ben pubblico que' speciali vantaggi e diritti, che loro assicurati furono nella stessa social convenzione; come non abbiano forza quelle convenzioni, le quali contengono una evidente ingiustizia, e come quindi una convenzion posteriore con un uomo debba essere posposta ad una convenzione anteriore con un altro; poichè se le convenzioni fondano un perfetto diritto, non è più in poter d'uno il disporre d'un diritto ad altri già accordato.

Ma non tutti i doveri possono procedere in retta linea gli uni dagli altri, come nel caso indicato; procedono talvolta complessivamente talvolta da una stessa base, o da basi diverse; e da più basi tra loro differenti. Potrebbe qualche cosa essere dovere dell'uomo verso sè stesso, e ridondare in vantaggio anche agli altri; come pel capo di famiglia l'aver premura pel proprio onore anche a motivo dell'esterno ben essere dei membri della medesima. Non solo a motivo degli esterni vantaggi; ma può essere dove-

rosa per noi qualche cosa, perchè da essa dipende la perfezione dello stato nostro interno; come, per esempio, lo è, in qualche modo, l'attività, e la premura del proprio onore.

Ma tutto ciò non serve a derogar punto alla regola, che prescrive di ricorrere alle basi de' doveri, allorchè sia d'uopo determinarne il tenore; bensì rende più difficile l'applicazione; poichè non basta l'esaminare un fondamento e confrontarlo con quello del dovere opposto; è d'uopo che un tal esame abbia luogo in ogni fondamento, ed è necessario l'assicurarsi di non averne omesso alcuno. Benchè non fosse tenuto taluno, in forza della convenzion sociale, a sagrificare i proprj diritti al ben pubblico; potrebbe tuttavia essere ciò un dovere di filantropia, di generosità e di patriottismo. Quantunque potesse essere dover nostro il perdonare un'offesa contro l'onore, per la pace, per riconoscenza o per amicizia; non lo sarebbe nel caso che l'offesa dell'onor nostro potesse divenir dannosa ad altri innocenti.

L'estrema base d'ogni legge morale consiste nelle relazioni col bene in generale. È giusto, a senso delle sublimi idee ciò che, per quanto ravvisar possiamo, influisce ad aumentare, col complesso de' suoi effetti, la somma de' beni in totale ed a diminuire quella dei mali. Sarebbe quindi sicura la nostra decisione, anche nel caso di contraddizione fra nostri doveri, purchè conoscere potessimo, qual sia atto a produr-

re maggior bene o a maggiormente diminuire il male. Ma troppo di rado conosciamo ciò con sicurezza, per poter esserne tranquilli; e per questo appunto, perchè tanto è limitata la penetrazion nostra nel ravvisare le conseguenze d'ogni particolare nostra azione, e giudicarne quindi il merito; ci è d'uopo ricorrere a massime generali; massime atte a determinare il valore delle azioni a norma di quelle conseguenze e relazioni che, in forza della natura della cosa e delle solite sperienze, si possono con tutta verosimiglianza supporre.

Ora siccome la somma regola d'un giusto contegno consiste nelle indicate idee e massime fondamentali; quindi è cosa evidente, che ogni altra regola e massima, con cui procuriamo di porgere soccorso alla nostra inscienza, deve essere posposta, tostochè sia in contraddizione con esse; e che noi in ogni caso particolare dobbiamo procurar di scoprire le conseguenze, che possono e devono risultarne.

§. LV.

Confronto de' doveri, giusta la certezza ed importanza delle basi loro.

Se il confronto de' doveri deve farsi principalmente ne' loro fondamenti, ed avendosi riguardo non solo alla quantità e diversità, ma ben anche all'importanza; dovrà il giudizio dipendere dalla certezza di ciò, onde procede un tale fondamento. Abbiamo somma certezza morale delle qualità e conseguenze di quelle cose, che note ci sono per propria sperienza; poichè ove debba fondarsi il giudizio nostro sulle sperienze d' altri; ci tocca un doppio esame, cioè sul fondamento del loro giudizio, e sulla giustezza del loro discorso. Questi esami poi ci condurranno a quella certezza, che abbiamo quando trattasi di propria nostra sperienza.

Quindi se noi sappiamo in forza di sicure osservazioni nostre proprie, che la salute nostra non comporta una certa cosa; che un tale, cui dobbiamo benevolenza, sia per offendersi da certo contegno; abbiamo certamente maggior motivo d' agire in conformità di tale nostra sperienza, di quello che di seguire il consiglio d' altri, il quale offra motivi egualmente importanti; ma non egualmente sicuri.

Quanto maggiore è la copia delle sperienze, che concordemente ci assicurano la giustezza d'una regola; diventa questa per noi tanto più obbligatoria.

Ma solo allora che l'importanza degli opposti doveri, considerata in sè stessa, è eguale, deve decidere la certezza maggiore dell'uno. Non allorquando siavi notabile diversità d'importanza; poichè l'esporre la vita, o un bene molto importante anche ad un lieve pericolo, per un leggero vantaggio, sarebbe cosa da pazzo ed opposta al dovere.

Devono quindi procedere insieme questi due esami, e la preferenza d'un dovere deve risultare dal complesso delle relazioni di sicurezza ed importanza delle basi loro.

Ella è cosa manifesta, che non ogni uomo, benchè dotato d'idee egualmente giuste che un altro, e di mire egualmente rette, non potrà giugnere in tal esame a ridur la cosa, egualmente che un altro, a perfetta sicurezza.

I doveri si riferiscono o alla conservazione ed all'incremento delle interne perfezioni, o al ben'essere esterno. Ora siccome la felicità d'un uomo dipende dalle interne disposizioni più che dal possesso d'esterni beni e vantaggi; così risulta chiaro, come sieno preferibilmente più importanti que' doveri, dall'osservanza de' quali dipende la bontà di carattere, la giustezza nel pensare, ed in generale la conservazione e l'incremento delle interne perfezioni. Ella è cosa

evidente quindi, che non rettamente giudicano dei doveri loro quelli che, allo scopo di lasciare ai figli vistose ricchezze, sagrificano le cure dell' educazione.

Ma conviene aver riguardo anche alla certezza delle adottate relazioni dell' interno ed esterno stato. Nè dir si potrebbe certezza, bensì debolezza e semplicità quella di chi si abbandonasse alle esigenze de' morali ciarlatani, affine di partecipare, o far che abbia parte alcuno de' nostri, a beni spirituali, che si obbligano essi di procurarci, con arcano magico potere. La natura non ha tanto profondamente sepolto ciò ch' è necessario al vero bene degli uomini, che sia d' uopo di straordinarj sagrifizj per ottenerlo. Le arcane arti morali non hanno d' ordinario maggior valore di quelle degli Alchimisti, che non ricavano il valore del carbone che consumano; ben lungi dal ricompensare le notturne veglie, le clausure, le stenuazioni ed i sacrifizj di gran somme, che far potrebbero la fortuna di molta brava gente. I *Columbi* sono per lo meno ancor più rari nel mondo morale, che nel mondo fisico.

Appartengono quindi alla retta applicazione di questa seconda regola fondamentale, siccome le regole indicate di sopra (lib. IV. cap. I.) relative al giudizio del merito della spezie più distinta di piaceri e beni, così anche tutte quelle relative all' esame delle apparenze, principalmente ove trattasi d' assicurazioni, di minacce e di promesse degli uomini.

§. LVI.

Per rispetto alla specie d' obbligazione.

A motivo principalmente dell' importanza e della certezza delle conseguenze, sono alcuni doveri pienamente obbligatorj e possono esser riguardati come doveri coattivi; mentre altri non hanno esternamente, o in faccia agli uomini, che una obbligazione incompleta, perchè i loro effetti non sono tanto necessarj al ben pubblico, o non sono tanto certi ne' casi particolari, o non possono con sicurezza fondarsi con la forza. Ne nasce quindi la conseguenza, che i perfetti doveri devonsi anteporre agl' imperfetti. Ne sarà difficile il persuadersi, non essere cosa giusta il rubare, il calunniare, il rompere le convenzioni per far piacere o un benefizio ad un altro, il che se potesse avvenire senza lesione di doveri perfetti, sarebbe cosa dovuta per benevolenza.

Ma anche questa regola ammette delle eccezioni, come apparisce dalle basi sue generali; poichè non dovrebbero nascer casi, in cui le azioni, alle quali eccita la filantropia, possano produrre un ben maggiore, o impedire un maggior male, di quello possa aver di mira un perfetto dovere? Ed anche dei casi,

ne' quali preveder si possa, con morale certezza, che la trascuranza d' un perfetto dovere non sarebbe per aver le solite dannose conseguenze; forse per questo appunto, perchè cagionata dall' osservanza d' un importante dovere di benevolenza?

Se uno liberasse un innocente prigioniero, se ridonasse ad un' abbandonata, misera, disperata famiglia il benefico, amoroso, attivo padre, mediante l' esborso di quel denaro, che nello stesso giorno avrebbe dovuto pagare ad un creditore, che presumibilmente non ne avesse gran bisogno; chi potrebbe disapprovare un simil tratto; chi griderebbe per ciò in favore della sicurezza della proprietà? Qual barbaro creditore oserebbe accusar d' ingiustizia un tal uomo in questo caso? Dovrebbe forse essere lecito l' usurpare le altrui proprietà soltanto per salvare sè stesso, e non ancora per salvare altrui? Sarebbe più nobile l' azione in quest' ultimo caso; comecchè in natura debba essere meno forte l' inclinazione che nel primo.

Ma se si riflette alle condizioni, che accompagnar devono tali eccezioni, ed alle basi delle regole: vedesi chiaramente, che non possono accadere che ben di rado; e che si deve procedere in ciò con somma cautela.

In riguardo delle loro basi e della loro obbligazione, dividonsi le leggi anche in divine ed umane. E quanto alle possibili contraddizioni fra tai leggi,

la regola che si deve a Dio maggiore e più pronta obbedienza che agli uomini è non solo nota, ma ben anche innegabile, purchè applicata a dovere. Deve cioè non solo essere bastantemente fondato il supposto che la tal legge sia divina; ma si deve esaminare di più, se divina legge debba intendersi nel senso ed in tal estensione, nella quale si opporrebbe al volere d'un superiore terreno. Anche il fanatico dice che convien obbedire a Dio più che agli uomini; e porge orecchio intanto ad un perfido ingannatore, o ai sogni suoi proprj; e cospira contro il legittimo suo sovrano il quale affannasi per mettere limite al fanatismo, e distruggere la superstizione.

Il possibilmente riconoscibile voler di Dio ha le stesse basi appunto, sulle quali fondasi in principal modo anche il giudizio de' nostri doveri; cioè le necessarie e consuete relazioni e conseguenze delle cose e delle nostre azioni. L'obbedienza a' capi visibili diventa un dovere appunto sotto tali regole. E questo dovere, nell'atto stesso, che limita la nostra libertà, abolisce non meno che ogni altra convenzion sociale, varj altri doveri di natura, quindi prescritti da Dio, o almeno li modifica. Sotto la forza delle sociali modificazioni, dipendenti da tante leggi de' nostri superiori, non possiamo sempre agire a norma delle nostre inclinazioni, nè come agir dovremmo, se fossimo più liberi. C'è d'uopo trascurare molto bene, soffrir molto male, e cooperar anche talvolta ad aumentar-

lo; nel caso cioè, che la nostra opposizione fosse per produrre ancora maggior male e fosse per distruggere forse anche quel poco di bene, ch' è pur minore del male.

Fra i doveri opposti potrebbe uno avere un' assoluta obbligazione, essere un dover fondamentale, che nasce dall' intima essenza dell' umanità o da generali rapporti di essa; l' altro un dover ipotetico, relativo a speciali e non assolutamente necessarie relazioni. Quanto più estendesi un dovere, quanto più in questo fondasi la prosperità degli uomini e l' essenza della giustizia; tanto più pericoloso deve sembrare l' agir contro di esso. Quanto più accidentale per lo contrario, quanto più alterabile è ciò su cui fondasi un dovere; si vede chiaro che, trovandosi in collisione, tanto più dev' essere posposto. Se noi chiaramente conosciamo, che in un dovere non si possa prescrivere in generale un modo deciso d' osservanza, nè un grado preciso d' attività e d' esecuzione; ma che ognuno debba conformarsi alle circostanze; si deve tanto più supporre che venendo esso in opposizione con altri doveri, ci lasci libertà di non eseguirlo. Così è, per esempio, ove trattisi dei doveri di far limosina, o di tenersi in attività, ne' quali non si può prescrivere nè modo nè quantità; ma deve ognuno eseguirli a norma delle circostanze, de' mezzi, ed altre particolarità. Quindi se ad uno di questi sembrasse opporsi il dovere della propria conservazione,

oppure quello d' opporsi all' ozio ed alla dissolutezza, ed all' altro il dovere di conservare la propria salute; sarà cosa ben rara che riesca difficile il trovar un contegno il quale da ambe le parti combini col dovere medesimo.

Ma trattasi di cose di tale importanza, che sarà bene svogliérle un po' meglio.

§. LVII.

Se cosa giusta esser possa il sagrificare un innocente per la conservazione d' altri.

Non si tratta qui di sapere, se debbasi sagrificare alla conservazione della vita d' un uomo porzion dei beni d' un altro o se, in caso d' estremo bisogno, si possa anche quest' altro forzare ad un sagrifizio? Ella è cosa chiara, che ciò dev' essere e fu già detto così di passaggio (§. XLIII.). Bensì colui che, in estremo bisogno, servesi de' beni d' un altro, è obbligato al risarcimento, per quanto gli è possibile, non potendo una giusta limitazione d' una legge giugnere se non a quel grado che ne comporta il suo motivo; poichè la natura non accorda, in questo caso, se non ciò ch' è necessario alla sua conservazione.

Certo è che nella società, in forza dell' obbligazione che hanno i membri, di concorrere allo scopo ed al ben generale della società stessa; saranno in dovere di sagrificare a tal uopo più di ciò che esige l'indicato diritto di bisogno. È cosa chiara che, in questi casi, conviene aver riguardo alle basi fondamentali delle convenzioni. Il nome di ben pubblico non deve essere una scusa per coprir fini particolari; lo scopo dev' essere a tutti utile, e non solo in generale, ma anche in confronto de' sacrifizj che individualmente si esigono. Se a motivo di diminuzioni, di usurpazioni di diritti, molti membri d' una società s' inasprissero, concepissero odio e diffidenza contro i capi: se il dubbio sul diritto di tali usurpazioni diminuisse sensibilmente il rispetto alla loro autorità, e la credenza nella giustizia; sarebbe necessario che il vantaggio della società fosse per essere ben grande e sicuro, per poter dichiarare doverosi simili sagrifizj. Un possibile risarcimento sarà sempre riconosciuto doveroso anche in questo caso, purchè si rifletta alle prime basi del diritto.

Ma ciò che doveasi investigar qui, riguarda usurpazioni e sacrifizj più importanti, tali che distinguonsi tosto dagli altri in ciò, che non ammettono risarcimento. Può sacrificarsi, con diritto, al ben d' altri la vita o l' onore d' un innocente?

La domanda può essere suddivisa in due altre, ed essere quindi meglio dichiarata. La prima: se sia le-

cito ad un uomo il sagrificare un innocente per salvare sè stesso? L'altra: se sia lecito ad una società o ai capi di essa il sagrificare la vita o l'onore d'un innocente membro o d'uno straniero? La prima fu già discussa così di passaggio, e da chi abbia chiare fondamentali idee di diritto vi si risponderà sempre negativamente.

Ma le società hanno fors'anche in ciò diritti maggiori di quelli che abbiano gl'individui. La conservazione di molti è certamente più importante di quella d'un solo. Un ben minore potrà e dovrà essere sagrificato al maggiore, allorchè trovinsi in collisione? Per evitare ogni precipitazione e parzialità, in una quistione di tanta importanza, convien riflettere ai diversi aspetti, ne' quali può essere considerata.

Chiunque nutra sensi generosi dirà, essere un dovere il più nobile, il più distinto quello di sagrificare la propria vita, la propria terrena felicità, per la conservazione e prosperità di molti altri. In tale volontario sacrifizio non solo reca ajuto da una parte ed ottiene a chi si sagrifica il sicuro prezzo della virtù; ma basta ad infiammare ogni petto di virtù la più pura. Non così se un tale sacrifizio viene esatto con la forza. Un tumultuoso sentimento d'ingiustizia e d'oppressione agita l'anima dell'infelice che soffre; maledice l'umana società, e fors'anche la sua esistenza. Ed i testimonj ed i complici d'un tal fatto, potranno forse reprimere i sentimenti di compassione

e di amorevolezza? O potranno serbar le idee fondamentali di giustizia negli altri casi? Oppure crederanno piuttosto lecito il violarle, permesso l'inganno, l'assassinio ogniqualvolta sembri recare maggior vantaggio, che pregiudizio?

Si potrebbe dire, essere questo un diritto unicamente per la società, non per individui. Ma se tanto orribili sono gli effetti che ne risultano in casi particolari; come potrà essere cosa giusta, ove trattisi d'una società? e d'altronde con quale fondamento?

Sembra in primo luogo, non poter essere certamente un perfetto diritto fondato nel patto d'unione e di convenzione; poichè non per questo entrano gli uomini in società per trovarvi la loro rovina, bensì per istabilire la loro sicurezza e la loro prosperità; ed il pensiero, che le mire sociali esiger possano il sacrifizio d'un innocente è sì poco proprio delle idee del comune intendimento, che certamente, fra molte migliaja, non ve n'ha forse uno in cui suppor si possa, e molto meno qual condizione, cui egli siasi sottomesso. Tale condizione appunto perch'è di tanta importanza, e si riferisce ad un diritto cotanto equivoco, avrebbe dovuto essere chiaramente espressa, o almeno certamente conosciuta e con tacito consenso approvata, per aver vigore. Il diritto di punir di morte un reo è tutt'altra cosa. Questo è un diritto compreso in quello di difendere sè stesso, e che ha

luogo quindi anche in società, per quanto possa essere necessario per la sicurezza. E siccome non solo si reputa cosa necessaria da tutti gli uomini; ma ben anche quegli che cade vittima di tale diritto non vi si è sottoposto contro sua voglia; così non s' oppone il raziocinio nè veruna tendenza naturale al supporre un espresso o tacito acconsentimento a tale condizione.

Che se non si può sostenere che il così detto diritto di sagrificar l' innocente sia fondato nelle basi di convenzione; non si potrà provarlo nemmeno con la massima, che *il ben privato debba essere posposto al ben pubblico;* poichè questa massima, considerata come principio fondamentale del diritto sociale coattivo, ha base nella fondamental convenzione; e non è a proposito nel caso nostro.

Ma quantunque non diasi, per tali sacrifizj, alcun perfetto chiaro diritto, fondato nelle leggi sociali di tutti gli uomini; non si potrebbe dedurlo dalle primissime basi di diritto, per quanto basti a riputar leciti in coscienza tali sacrifizj? neppur questo, supposto che esista un Dio, e che debba aver luogo un' altra vita. Poichè in tale supposto:

1. Le società, egualmente che gl' individui, non hanno alcun diritto di sagrificare il tutto, e molto meno i fondamentali doveri di giustizia, alla propria conservazione come a dovere assoluto e ad ultimo scopo. Ciò che si oppone alle idee fondamentali

dell' umana natura non è meno ingiusto per molti uomini che per un solo. Nel supposto poi d' un' altra vita, un tale sagrifizio dell' innocenza si oppone alle inclinazioni fondamentali ed alle morali idee che ne nascono.

2. Le società non meno che gl' individui devono riconoscere i limiti della morale loro libertà ed attività là appunto ove incomincerebbe ad agire contro tali idee fondamentali. Ivi devono incominciare ad abbandonare le cose al cielo ed al loro destino. Poichè non si può ammettere, essere dover nostro un modo d' agire, che tanto si oppone ai più naturali sensi, ed alle leggi fondamentali della sicurezza e prosperità generale; quanto il premeditato sagrifizio d' un innocente. Senza obbliar Dio, o senza dubitare della sua infinita sapienza e moderazione, senza erigersi in despoti d' ogni umano diritto; immemori della naturale uguaglianza fra gli uomini; o senza essere accecati dalla passione, potranno difficilmente decidersi gli uomini ad un tale sagrifizio, comunque aver possa di mira il vantaggio di molti o di pochi.

Ma più manifesta sarebbe poi assai l' ingiustizia di tale azione, se non avesse di mira l' allontanamento d' un estremo bisogno; ma solo d' opporsi ad un possibile futuro pericolo; una guerra che nascer potrebbe forse per giuste ma gravi pretensioni; la perdita d' una porzione di dominio o cose simili.

Lo stesso dicasi dell' onore; poichè se non si ha diritto di privare un innocente di vita, non vi deve esser diritto neppure a privarlo dell' onore, (1).

Quest' analisi non dovrebbe a dir vero riferirsi che ai diritti degli uomini. Pure se determinar potessimo le idee che abbiamo delle morali divine qualità, a norma di ciò che il nostro intendimento deve riputar giusto; un' applicazione di tali massime a Dio ed al suo regime non recherebbe lungi dallo scopo. E quanto a me confesso, che non giudico ammissibile l' opinione, che Dio possa aver costituite nella povertà, nella miseria alcune delle sue creature, con l' idea di renderne altre tanto più felici. Dio ha certamente molto maggiore diritto sulle sue creature di quello aver possano gli uomini sopra i loro simili; ma ha pur anco sapienza e potere infinitamente maggiori; per non trovarsi in impiccio, ed adottar mezzi disperati come i miseri figli della terra. Pure siccome tale materia non può essere discussa qui in tutte le sue relazioni; è d' uopo considerar ciò che s' è detto non come una decisione; ma come riflessioni servibili in qualche punto di vista.

---

(1) Questo argomento è ben trattato nel Discours sur le prejugé des peines infamantes par M.r la Cretelle 1784.

§. LVIII.

Se un reggente possa essere autorizzato a sagrificare al ben generale dello stato le leggi fondamentali da lui accettate in condizione.

Questa è senza dubbio una delle più importanti, ma in pari tempo anche una delle più complicate quistioni di tutta la scienza del diritto naturale; molto atta a dar campo d'investigare la generalità e precisione delle idee fondamentali. Per meglio intenderla è necessario, in primo luogo, indicare con chiarezza che intendasi per *leggi fondamentali*. Cioè quelle leggi che, da una intera nazione o da parti singolari di essa, furono stabilite ad un reggente quai norme precise per l'uso del suo potere, all'atto in cui si sottomisero, o in seguito in forza di qualche convenzione. Le leggi d'uno stato possono distinguersi in naturali ed in positive. Ma siccome le naturali null'altro comprender possono fuorchè ciò ch'è conforme alle mire più naturali della civile società; cioè incremento del ben pubblico, combinato con la sicurezza; così non si può imaginare una collisione della prosperità dello stato con le leggi naturali; e tutto ciò che potrebbe qui far a proposito fu già discusso nel paragrafo antecedente.

Quindi la quistione si riferisce alle leggi positive ed espressamente adottate le quali potrebbero benissimo essere tali da divenir nocive al ben pubblico, almeno in certe circostanze.

E sebbene a prima vista sembri doversi negare ad un reggente il diritto di deviare dalle leggi fondamentali o distruggerle, per questo, perchè una convenzione non accorda diritto di trascurare le sue condizioni; pure questo principio generale può ammettere varie applicazioni.

1. Il diritto naturale delle convenzioni non è la sublime fondamental legge di natura. Lo stesso può benissimo determinare i doveri fondamentali dell'umanità; ma non distruggerli. Il dover fondamentale d'un uomo consiste, in ogni circostanza, nel fondare maggior bene che sia possibile, con tutte le sue forze e con ogni suo mezzo d'attività. A tale assoluto dovere deve essere subordinato ogn'altro positivo dovere d'un reggente. Quindi se uno stato soffre, sotto una imperfetta costituzione, ed è in poter del reggente il cangiarla; è in dovere di farlo; anche senza il consenso de' sudditi, allorchè non possa ottenerlo.

2. Non si può imaginar ragionevolmente una convenzione, in cui una parte sia in dovere di tener parola ancorchè ciò riuscir debba di manifesto gran danno all'altra, comecchè questa non sia per ravvisarlo. Non si dovrebbe quindi spiegare in tal senso

neppur la promessa d'un reggente, d'attenersi con fedeltà alle leggi fondamentali.

3. Se si contrappone a tali fondamenti, che un cangiamento di leggi essenziali evidentemente utile allo stato, e necessario per le circostanze, otterrà facilmente il consentimento della nazione; e che debba considerarsi tanto meno sicuro un tale vantaggio, quanto più difficile sia l'ottenere il consentimento; vi si può rispondere in varie forme. Si può dir che non sempre le circostanze permettono un ritardo quale bisognerebbe per riunire tanti voti; che intanto se ne potrebbe soffrir gran danno, qualora il reggente volesse ommettere tal passo che, comunque contro la costituzione, pure contiene i mezzi di salvamento. Che sebbene possa essere cosa comunemente vantaggiosa; tuttavia in un numeroso popolo trovansi sempre opposizioni quantunque non si riuniscano che i soli rappresentanti. Alcuni per interesse proprio, altri per attaccamento alle consuetudini o per odio alle innovazioni; altri per diffidenza ne' mezzi di riuscire, per ostinazione, per ispirito di contraddizione. Che quando una volta sia eseguito ; tutti ne sono contenti, e forse ammirano ciò che mai si sarebbe intrapreso col loro consentimento. A ciò si oppone:

1. Che sebbene i doveri assoluti fondamentali degli uomini abolir non si possano con leggi positive e convenzioni; non è però assoluto sommo dovere degli

uomini, l'agir sempre a norma della migliore intelligenza loro; non il far ciò che buono loro sembra, senza riguardo alle obbligazioni incontrate; bensì il procurar tanto bene in ogni circostanza, quanto ne permettono le loro forze. Che se altrimenti stabilir si volesse il dover fondamentale, sarebbe perduto il valore d'ogni legge positiva, non che la gerarchia fra gli uomini, e ad onta de' vincoli sociali adottati, resterebbe ognuno in istato di libertà naturale; poichè anche allora non sarebbe in dovere in sua coscienza se non di far bene a norma della maggiore sua intelligenza. Ma siccome allorchè credono gli uomini d'agire a dovere, vengono tanto sovente diretti da errori e da passioni; così essere necessario il mettere certi limiti alla loro libertà per mezzo di queste massime fondamentali, il vantaggio delle quali in generale è più manifesto di quello che, ne' casi singolari, risultar possa dal trascurarle. Che singolarmente si verifichi cosa necessaria, ne' complicati affari delle civili società, il non abbandonare il tutto alla saggezza ed all' arbitrio de' reggenti. In fine, che la lesione delle leggi fondamentali attacchi, nelle sue basi, nella sua essenza, la civile società e ne rompa i vincoli; e contenga quindi evidentemente un oltraggio a quella libertà legittima che appartiene ad ogni cittadino.

2. Sebbene ammettere si voglia che le convenzioni non possano essere obbligatorie, in quantochè l'esecuzione di esse debba recar sommo danno alla

parte con cui si sono contratte; non potrebbe seguirne in favor d'un reggente, se non che nel caso in cui vedesse come la costituzione o le leggi fondamentali gl' impediscano di far bene, quanto vorrebbe, e che lo stato sia per andar in rovina; abbia il diritto di deporre il regime. Almeno nel supposto in cui non potesse far più ben che male, o maggior bene di quello far possa chi sarà per succedergli. Un supposto che non è verosimile in un reggente cui tanto sia a cuore il bene dello stato.

3. Finalmente coloro, che opinano per l'inviolabilità delle leggi fondamentali, sostengono che non possa esser mai un vero bene ciò che, soltanto con la forza, può far un reggente contro di esse: cioè che in generale il giudizio delle cose, che utili esser devono per altri, dipenda principalmente dalle idee ed inclinazioni, dai pregiudizj ed usi di questi. Che il ben ideale e relativo non sia sempre il bene per gli uomini, in certi tempi ed in certe posizioni. Ed anche ciò, che potesse essere per essi un ben reale, possa cangiar d'aspetto allorchè si voglia con la forza; poichè in ogni cosa non dipende il meglio dalle idee accessorie, lasciando a parte i mali sommi, che nascer possono da tali riforme d'un reggente, come sollevazioni, guerre civili ed altri interni rovinosi disordini? Quale vantaggio si può mettere in confronto della diffidenza che ne nasce contro la giustizia del reggente, la più essenziale delle sue qualità,

e della tema continua di nuove arbitrarie usurpazioni; mentre l'apparenza di ben pubblico che mosse una volta il reggente può aver luogo in moltiplici altri casi? molto più che pur troppo tal tema è giustificata da molti fatti nella storia. Non dovrebbe quindi un buon reggente temer più che ogni altra cosa un tale inconveniente? In un vero bisogno, ove si trattasse d'adottar mezzi straordinarj per evitare straordinarj pericoli, le naturali sensazioni ed inclinazioni otterrebbero sempre lo scopo; e già il grido violento del popolo soffocherebbe le voci contradditorie e di partito. Voglia pure allora il reggente qual primo esimio cittadino rinforzar tal voce veramente di popolo estratta da sensi naturali, e seguirla. Ma sieno rari assai i casi simili, e non quelli a motivo de' quali sogliono negare al reggente il diritto d'agir contro la costituzione, quelli che sostengono tale partito. Ma tostochè si estendano le cose a circostanze, nelle quali non si tratti, che di predisporre il bene, o d'oviar un male, che solo al reggente non al popolo sembri tanto preponderante, da doversi sagrificar gli appoggi d'ogni civile diritto; a circostanze nelle quali non sia possibile riunire un pieno consenso, una vera e decisa voce popolare; si consideri allora illecito abuso del suo potere, troppa confidenza nella sua penetrazione, troppa mancanza di confidenza nella forza e saggezza naturale d'un' intera nazione, e nella stessa divinità. Un reggente che sa rinforzare il le-

gittimo suo potere, con la saggezza e con la benevolenza, ha sempre potere bastante per far il bene. Quanto maggiore è la saggezza che possede, e la benevolenza che nutre, tanto meno ha bisogno d'usare la forza. Quanto più credesi in necessità d'usarne, per mancanza di dette qualità; tanto meno sarà facile il sostenere che vi abbia diritto. Non giunsero già, senza gran forza, a far nascere le più violente rivoluzioni e con somma celerità, uomini dell'infima classe? Ed un saggio e buon reggente non potrà far il bene, se non usando la forza? Forse con più lentezza; ma in totale con più estensione; in modo men lusinghiero per lui, quando ami soltanto di comparir potente; ma più sicuro; più dolce pe' sensi d'umanità e d'onore, presso i quali è più grande il muovere, il persuadere, il convincere con la saggezza propria, che l'obbligare coll'uso dell'altrui forza.

Se fra loro si confrontano tali opposti principj, e si procura di giudicar con giustizia, sembra che ne procedano le seguenti riflessioni:

1. Che in virtù delle convenzioni sociali, non appartenga al reggente il diritto d'imprender qualche cosa contro le leggi fondamentali, poichè queste sono parti e condizioni del contegno tra popolo e reggente, ed il volere da una parte non può andar diviso dall'obbligazione dall'altra. È d'uopo quindi dedurre un tale diritto dai diritti più generali degli uomini, dal dovere di far tutto il bene possibile.

2. Ma, in questi stessi termini, non si può provar mai tale diritto come gli altri perfetti e generalmente riconosciuti; cioè con quella precisione, onde l'applicazione in differenti casi debba sembrare, a tutti gli uomini imparziali, giusta o ingiusta. Il tutto dipende sempre immediatamente dalla grandezza e sicurezza del bene o del male. E come mai si può aspettare che in mezzo alla moltiplicità ed estensione delle conseguenze, che proceder possono buone e cattive dal cangiamento di costituzione, giudichino tutti egualmente, quantunque non si trattasse, che degli effetti che può produrre un tale esempio? Dovrebbe quindi un reggente procurare di giustificar l'imprese di tal fatta, innanzi a Dio, e nella sua coscienza, più di quello che sperar possa di giustificarsene in faccia agli uomini.

3. Per potersi giustificare in faccia alla propria coscienza; dovrebbe in primo luogo essere sicuro, che a ciò lo spinga il solo pubblico bene; non idea d'avversione contro le restrizioni del proprio potere e brama d'estenderlo; non inclinazione d'imitar gli altri reggenti, che fecero lo stesso e n'ebbero in conseguenza ammirazione, venerazione, e tema; non predilezione per qualche classe nello stato, la quale sa coprir poi i privati vantaggi col manto di pubblico bene, o avversione contro qualche altra classe. Sarebbe d'uopo esaminare attentamente, se possibile non sia il ridurre ad effetto i cangiamenti che ha di mira, in modo pacifico e più legittimo; almeno in

modo che la perdita venga compensata dallo scampo di quei maggiori mali che si avrebbero ragionevolmente a temere. Se trova necessario l' allontanarsi dalle prescrizioni delle leggi fondamentali; sarebbe in dovere di limitarsi possibilmente, com' è regola in ogni occorrenza di collisioni, e non continuare con leggerezza o per passione ciò, che fu incominciato con prudenza. Sarebbe in dovere sempre maggiore di procurar di dare esempio di giustizia e d' ogn' altra virtù, in tutto il resto del suo contegno. Dovrebbe finalmente guardarsi bene dal fare per la seconda volta un simile passo; poichè la natura stessa della cosa indica, che le frequenti eccezioni alle leggi rare volte possono essere utili; poichè la confidenza verso di lui e verso la giustizia scemerebbe sempre in doppio grado; gl' incombe quindi il dovere sempre maggiore di procurar di riacquistare la confidenza, col consecutivo suo contegno.

4. Molto più facilmente potrebbe derivare ad un principe un simile diritto, in occasione d' estremo pericolo, come p. e., di rivoluzione, d' invasione del nemico ecc., in cui non vi fosse tempo d' aspettare un consenso generale per derogare alle leggi fondamentali; e fosse d' altronde tanto evidente la necessità di tale derogazione, che potesse esser certo del futuro acconsentimento; e potesse quindi tacitamente presupporlo (1).

(1) Voici peut-être le moyen de tout concilier (tutto no, ma qualche cosa). Le prince ne peut abroger seul une loi

5. Dipende certamente assai anche dal modo, con cui si è proceduto allo stabilimento di tai leggi. Si danno convenzioni, che per una parte non sono obbligatorie perchè l'altra vi fu costretta in modo ingiusto. Ma queste non hanno neppure quella naturale obbligazione di quelle, nelle quali una parte abbia in modo il più ingiusto sopraffatta l'altra. Non è cosa tanto facile a dir vero l'applicar queste fondamentali massime alle costituzioni d'uno stato, quanto alle convenzioni di private società e fra individui; poichè la considerazione di queste tanto importanti e tanto estese convenzioni, potrebbe essere in pericolo sempre che dovesse venir esposta a tali esatte profonde investigazioni. Sono d'altronde di tal fatta tutte queste indagini riguardanti la giusta o ingiusta forza, l'estensione della soperchieria, il grado d'errore ecc., che non si possono facilmente eseguire. Tuttavia ove si tratti di rimettere il giudizio alla coscienza, non si devono perdere di vista tutte queste riflessioni. Se contro il diritto di natura, i naturali d'uno stato, a solo motivo della loro nascita, devono essere sudditi; se non è permesso il ritirarsi a quelli, che non hanno ancora liberamente prestato

---

fondamentale; il doit obtenir pour cela le consentement du peuple; mais il peut y faire une exception, dans un cas pressant, sauf à demander ensuite l'approbation et la ratification du peuple. Vattel, quest. de droit nat. §. 120.

omaggio; non si potrà neppur dire ch' esista una giusta convenzione; o un motivo per poter sagrificare questi uomini contro il loro volere, per tutto il tempo della loro vita. Questo sarebbe un vero stato di violenza, ond' è lecito a loro il procurar di liberarsi tostochè potranno, ed onde la natura stessa accorda un diritto di liberarli anche agli altri uomini, principalmente a que' sovrani che per intelligenza e rapporti, sono i più atti. E se fosse assai opposto al bene dello stato il lasciar liberi questi oppressi; d' altronde potesse una società stabilita lasciando intatti i loro diritti, migliorare il suo stato; ma tale miglioramento non potesse aver luogo a senso delle positive leggi fondamentali, nè col pubblico consentimento; si dovrebbe mai condannare d' ingiustizia il difensore e protettore, per questo perchè obbliga a cessar d' essere ingiusti coloro, che non avrebbero cessato altrimenti?

Se nessuno dei naturali d' un paese fosse costretto ad essere suddito; ma fosse libero a chiunque il restare o il partire; non vi sarebbe più ragione di giudicare in egual senso. Molto ingiusta per altro potrebbe essere ancora la soperchieria delle leggi fondamentali a danno d' una parte della nazione, considerate nel contenuto loro e nell' origine. Si supponga, com' è il caso appunto di quasi tutti gli stati, che una nazione sia stata soggiogata da barbari, che gli abitatori a norma de' diritti di tal sorta di vincitori,

sieno stati dichiarati schiavi, e tutto fosse disposto in vantaggio dell' oppressore; che un po' alla volta abbiano poi rilasciato qualche cosa di tali dritti ottenuti con la violenza, in proporzione che lo esigevano forse i successivi pericoli, o i supposti vantaggi; i successori di que' primi oppressi, ora non più realmente schiavi devono avere la scelta se restar vogliono, ma privi di fortuna, e soggetti a faticosi servigi; o se vogliono andarsene a tentare altrove maggior vantaggio. Ma già manca loro quella elasticità, che fra soli sensi di libertà può svilupparsi, nè atti esser possono ad intraprendere utili cose. Oppure per quanto ravvisar possa il limitato loro sguardo, non sanno rinvenir altrove condizioni migliori. Non s' offre loro un vantaggio che basti a far che tronchino le abitudini; restano quindi ove son nati sotto il giogo recato già da molti secoli, e legalmente confermato dalla volontà de' meno potenti. La parte più numerosa d'un popolo! volontariamente? in conformità delle convenzioni? Non potrebbe esser lecito il procurarle una sorte più conforme alla naturale libertà, al ben generale dello stato, alle mire del creatore dell' universo, se non nel caso, in cui l' eccessivamente favorita parte men numerosa accordi il suo consenso? Il consenso di coloro che, schiavi di mille acquisiti bisogni, ostentano una gonfia presunzione di naturale maggioranza sugli altri uomini? di coloro che troppo già avvezzi ad opprimente burbanza, sono

poco inclinati a virtuosa moderazione, quanto poco capaci sono gli schiavi di adottar gli atti generosi de' liberi cittadini? Pure l'esempio del Sovrano e dei saggi virtuosi uomini che lo secondano, non che una solida ben intesa istruzione, in tutte le classi, possono un po' alla volta offrire sommi vantaggi.

E se la cieca superstizione avesse già fondati ingiusti dannosi diritti, talchè senza distruggere questi non potesse essere sradicata mai neppur essa; sarebbe d' uopo sempre riputarla sacra e conservarla, come quella che sta unita a leggi fondamentali da essa prodotte?

Il tutto dipende dalle condizioni. Ed in una general disamina non risulta chiaramente come, per isradicare la superstizione, debba essere necessario l' attaccare le leggi fondamentali dello stato; se non forse in quantochè si opponessero all' uso libero del raziocinio ed all' incremento delle naturali conoscenze.

6. Un caso diverso sarebbe quello in cui un reggente dovesse attaccare i diritti d' una classe già riconosciuti nella costituzione, per difendere i diritti proprj o quelli d' un' altra classe contro gli attacchi della prima. A senso delle adottate massime, è lecito il togliere al nemico quanto è necessario alla propria nostra sicurezza. Siccome però nulla è lecito al di là di tal limite; sarebbe tanto più doverosa la moderazione; quanto è più facile che simili attacchi pericolosissimi riescano ai dritti comuni in generale,

ed alla sicurezza e tranquillità degl' innocenti; poichè cangiano interamente i rapporti di tutti i membri dello stato al cangiarsi della costituzione. Sembra quindi essere necessario il consenso di tutta la nazione per renderla più solida di quello ch' era l' anteriore.

§. LIX.

Confronto de' doveri secondo l' assoluta e relativa loro estensione.

Nel mettere i doveri in confronto, bisogna aver riguardo anche all' estensione relativa ed assoluta di essi. È d' uopo esaminar quanti uomini sarebbero per soffrire a motivo della trascuranza di questi e quei doveri, e quanti dovrebbero venire felicitati dall' osservanza di essi; di più, se il diritto che trovasi in collisione obblighi noi soli, oppure quale quantità d' uomini vi si trovi obbligata; poich' ella è cosa chiara, come un diritto debba avere la preferenza quanto è maggiore la copia degli uomini il ben essere de' quali da esso dipende. Il vantaggio d' un' intera famiglia dev' essere anteposto sempre a quello d' un membro, la prosperità dello stato deve anteporsi a quella d' una famiglia, e quella dell' umana specie a quella dello stato. Certo non si deve aver riguardo

alla sola quantità del bene da procurarsi o del male da impedirsi, ma ben anche alla qualità. Il soffrire d'un uomo solo può essere maggiore di quello di molti insieme. Così può talvolta una gioja divisa fra molti non avere un valor eguale a quello, che avrebbe riunita in un solo. Ma siccome non è tanto facil cosa per noi il determinare la forza e certezza delle sensazioni, quanto il ravvisare il numero di quelli che, sotto l'influenza di certe cause, devono averne d'una tale specie; siccome i gradi delle sensazioni, più che la loro specie, dipendono dalle interne disposizioni del sofferente; così è cosa più ragionevole l'aver riguardo più che mai al numero di quelli a' quali estender dovrebbesi il bene da procurarsi o il male da impedirsi, che all'importanza d'esso bene o male; anche a motivo che le moderate sensazioni in totale sono più utili che le violenti. Ma ciò che riguarda l'inclinazione ad una o ad un'altra specie di contegno a recar piccolo benefizio a molti, o gran vantaggio a pochi; è facile il ravvisare a quali altre qualità del carattere debba conformarsi. Quanto è maggiore in generale la sensibilità d'un uomo, tanto è più facile che lo commovano le leggiere sofferenze ed i minuti diletti degli altri uomini, ed i sentimenti di gratitudine che in essi risveglia verso di lui medesimo coll'impedir quelli ed aumentar questi. Chi non è sensibile che a violente impressioni; quello cui è più dolce il suono benchè monotono d'una lode, di

quello che l'armonioso concento de' canti di riconoscenza di mille beneficate anime, quello si decide più facilmente a qualche azione strepitosa ed ardita, che a molti piccoli umani doveri.

Ma fra il confronto di pochi e molti prossimi oggetti di dovere, bisogna aver riguardo alle loro relazioni col tutto; quindi anche al fondamento, non unicamente alla grandezza del bisogno, della felicità o dell'infortunio; ma al merito in totale, o alla relazione al tutto. Dalla vita e prosperità d'un solo dipende talvolta il ben pubblico assai più che dalla conservazione di molti altri. Quindi se noi abbiamo eguale obbligazione verso quello e verso questi, cioè il solo dovere di filantropia; non verso questi un preferibile dovere di giustizia o di convenzione; in tal caso quel solo deve essere anteposto ai molti.

Questa è la massima, alla quale è mestieri attenersi anche qualora si tratti di dare la preferenza a sè stesso o ad un altro. Le conseguenze che aspettar se ne potrebbero pel pubblico bene determinano ogni grado di diritto o di dovere anche in questo caso.

Ella è cosa chiara, come un dovere che obblighi uno esclusivamente, o in modo particolare, non debba trascurarsi da un uomo con eguale facilità come un altro comune a molti; poichè in quest'ultimo caso, vi sono altri che supplir possono; mentre il primo sarebbe interamente omesso, se quel solo se

ne scansasse. Deve quindi ogni uomo seguir principalmente quel dovere per l'esercizio del quale, ha maggiori forze, opportunità e mezzi; deve ognuno prestarsi a preferenza per quelli, che da lui attendono principale ajuto; il medico per li suoi ammalati, l'amico per l'amico, il padre per la sua famiglia; il tutto però, come fu già detto, non senza aver riguardo alla grandezza del bene che sarebbe per risultarne in grande.

§. LX.

Riflessioni sulle morali conseguenze del modo d'agire, che si è scelto.

Il merito d'ogni nostra azione non può venir determinato soltanto dalle conseguenze, che risultano per l'esterna fisica nostra posizione, o d'altri uomini; ma sovente assai più da quelle che nascono per lo stato morale e per la virtù. Un modo d'agire che ci offrisse i maggiori esterni vantaggi; ma rovinoso fosse per la nostra virtù, non potrebbe mai essere ragionevolmente preferito ed adottato. Che giova all'uomo il soggiogare il mondo intero; allorchè sia per averne danno l'animo suo?

Lo stesso dicasi anche per riguardo agli altri; quindi ne siegue:

1. Che trovandosi in collisione i vantaggi nostri con quelli d'altri, allorchè non esista un decisivo fondamento, e resti dubbioso il diritto; è dovere di coscienza il privar piuttosto sè stesso di qualche cosa, che un altro; essendo sempre assai più facile che l'amor proprio ci offuschi in favor nostro di quello che altre tendenze in vantaggio altrui. Di più con tale disinteresse non ci esponiamo a dar cattivo esempio nè scandalo a chicchessia; sebbene altri, che diversamente la pensano, dovessero averne un interno rimprovero e rimorso.

2. Che i doveri i quali hanno forte influenza sul carattere, e sul giusto contegno, in molte circostanze, debbano meno d'ogn' altro andare soggetti ad eccezioni.

Ciò deve intendersi più che mai per rispetto alla verità. Amore per la verità, accordo con sè stesso, unità di carattere sono essenziali parti della virtù. Tendenza alla finzione, indifferenza pel vero o apparenza di esso, insensibilità o anche compiacenza nell'aver indotti altri in errore, sono disposizioni tendenti alla rovina del carattere.

Nessun uomo ragionevole sarà quindi per conchiudere per altro, essere dunque cosa necessaria il dire agli altri ciò che sappiamo; anzi non ne siegue neppure che dar non si possa il caso, in cui non sia lecito, anzi doveroso, il dire premeditatamente una bugia. Il dovere della verità non è in sè stesso il

sommo dovere. Quindi allorchè si giudicasse di mentire in circostanze, nelle quali lo scopo, e anche le conseguenze non fossero per essere opposte alla virtù, nè al bene generale; non vi sarebbe ragione di dichiarar ingiusta una tale menzogna. Casi di tal fatta si verificano in primo luogo allorchè si tratti d' opporsi ad ingiuste ostili mire. Così quando non fosse possibile d' allontanare un male da un innocente, se non col dire una bugia; nè si dovesse temerne danno per altro innocente; sarebbe doveroso il dire una cosa non vera. Poichè con tal mira ed in tal caso, non sarebbe per soffrirne la propria virtù, nè vi sarebbe motivo nella natura della cosa, che altri fossero ragionevolmente per iscandalizzarsene. Uno scandalo nascente da ignoranza o tendenza al male non si può dir occasionato; altrimenti sarebbe d' uopo sovente l' omettere le più degne ed utili azioni.

Quando un' azione è tale, che facilmente apparisca non recar essa mai danno al pubblico bene, non potrà mai cagionare cattivo esempio.

Ma è dalle massime condizioni per le quali si può prescindere dalle leggi del vero, e dalle indicate basi sì della regola che della loro importanza, principalmente in riguardo alle morali conseguenze, si può riconoscere, come assai rari, assai più rari di quello sembrar possano a prima giunta, sieno i casi ne' quali è lecito, per non dir doveroso, il far bugie.

3. Mostrasi in questo punto un nuovo importante fondamento per la massima già dimostrata (§§. XXXV. XLI), che un certo modo d'agire non è, in ogni circostanza e per tutti gli uomini, egualmente doveroso.

In quel lato, nel quale uno sa, essere debole la sua propria virtù, molto meno può permettersi eccezioni alla regola. Ciò che può esser lecito ad uno, la cui virtù non si trova in pericolo (§. XXXVI.), potrebbe esser cosa illecita per un altro, perchè rinvigorirebbe le sue tendenze al male. Non ne siegue però la severa morale, a norma della quale un uomo dovrebb' esser sempre in contrasto con sè stesso, e dovrebbe fare ogni sforzo per reprimere le più naturali sue sensazioni e tendenze; non la fanatica, sognata morale forse oltraggiosa alla divinità, morale che pretende di costituir l'uomo tiranno di sè stesso, e peso inutile della terra. Bensì ne siegue, essere da rigettarsi quella troppo comoda, la quale in un dubbio di dovere o no, permette di determinarsi a proprio talento.

Quindi ove trattisi di doveri in collisione; ognuno deve esaminare i proprj rapporti, e vedere attentamente, qual modo d'agire possa esser più utile o più dannoso; che cosa nel suo impiego, nelle personali sue qualità e circostanze di fortuna, gli sia più attribuita a dovere, e quale meno; non che all'apparenza di giustizia si sagrifichi la realtà, o che un uomo saggio si conformi ad ogni chimera e popolare pre-

giudizio. Ma solo, che ove trattisi di cose indifferenti, s'abbia riguardo anche a questa parte di morali conseguenze.

§. LXI.

Se possa esser lecito l'usare mezzi generalmente dannosi, per giugnere ad uno scopo buono.

Varie delle passate discussioni contengono il meglio, che dir si possa per iscioglier questa quistione, tanto in generale, quanto riguardo ad alcuni casi particolari. Ma ella è di tanta importanza, può dar essa sola, allorchè sia sciolta, tanto variate forme a tutta la morale, che merita tuttavia una speciale ed esatta discussione.

Per renderne il senso pienamente chiaro, è d'uopo,

1. Tenere per cosa certa che, ove trattisi di mire importanti e giuste, sono leciti certi mezzi, che non lo sarebbero per fini di minore entità. È lecito quindi il far uso di severi castighi, ove si tratti di motivi importanti, il che non si potrebbe giustificare altrimenti.

2. Non si può negar in generale, che lecito non sia ad alcuni uomini l'usar mezzi che sono illeciti alla moltitudine; cioè se quelli sono in istato non solo di conoscere i casi, ne' quali tai mezzi sono ne-

cessarj; ma ben anche di giudicar del modo e grado di tal uso; il che non è possibile alla moltitudine. Così può prescriver mezzi di salute il medico, così può usar strumenti il chirurgo, il servirsi de' quali non è lecito all' imperito. E non dovrebbe esser lecito in politica al ministro, in guerra al generale in capo, ciò che potrebbe recar ogni pericolo e confusione, se fosse praticato da un subalterno o da un ufficiale? Per esempio, l' aprir lettere sospette, o lo spargere false voci ecc.

3. Ma anche queste due fondamentali massime, solo allora possono aversi sicure; quando i mezzi, che in altri casi sarebbero rigettabili, sono tanto adatti alle speciali mire e circostanze, che li rendono leciti, e tanto atti a procurar il ben pubblico; che ognuno atto a giudicare in tal caso, sarebbe certamente per approvarli, per cui non sia d' uopo celarli o per tema di giusta critica, o per rossore; sicchè in caso che altri agissero con tali mezzi in simili circostanze, sarebbero da noi stessi certamente approvati. In somma perchè sia lecito con certezza il far uso di tali mezzi dovrebb' essere un caso tale, in cui l' uso di essi non potesse essere giustamente vietato con espressa legge da nessuno benchè legittimo capo.

4. Ma potrebbero darsi casi, ne' quali fosse doveroso il servirsi di certi mezzi, per un utile scopo, de' quali s' avesse ad arrossire, de' quali si dovrebbe desiderare, per la pubblica prosperità e sicurezza,

che altri non si servissero neppure in egual caso; tali che le autorità sarebbero in dover di punire, e che dovrebbero per sempre restare ignoti? Chi fosse ancora in dubbio intorno a questa quistione, esamini le seguenti riflessioni.

a) È impossibile che l'incremento delle interne sublimi perfezioni dell'umana natura, della saggezza e della virtù, esiga l'uso di simili vergognosi punibili mezzi. Le basi onde nascono queste naturali perfezioni, consistono in istruzioni, esortazioni, esempj, leggi ed usi ragionevoli e conformi alle forze e relazioni d'ognuno; quindi non hanno punto a fare con simili accennati mezzi. Anzi sono tanto opposti alle indicate mire, è tale il pericolo che destino diffidenza contro la verità e bontà di esse, o che producano opinioni e tendenze a quelle opposte; che a quegli uomini, i quali oprano a norma delle leggi della vera saggezza, non sembrò mai cosa lodevole l'avventurar l'eccellenza di simili mire ai pericoli di tali mezzi, quali sarebbero le Gherminelle, i falsi miracoli, i finti e compri indemoniati, le comparse di persone morte, le supposte voci o gli scritti delle divinità, le predizioni, le profezie ecc. Per quanto possano sembrare innocenti simili mezzi, ove trattisi di mire importanti e benefiche; un vero saggio, al quale è noto quanto ottener si possa con la pura verità, più lentamente forse, ma con certezza maggiore; al qual è noto quanto gradita sia all'anima la conoscenza della verità e

della virtù; quanto pericolose sieno le morali e religiose illusioni e gli errori ove trattisi di basi dell' intelligenza e della fede; non usò mai certamente, nè mai approvò simili mezzi. Saputelli, fanatici, uomini vaghi forse di dominio o di conquiste, uomini in tal senso premurosi d' estendere il bene ed il vero, possono benissimo usare forse a tal uopo l' astuzia e l' inganno; i veri saggi, no certamente. Chi crede nell' esistenza di Dio, nell' infinito potere e nella saggezza di lui dev' essere persuaso, che ove necessarj fossero simili non naturali mezzi, Dio stesso avrebbe saputo disporne.

b) Ma in quella maniera che, per le alte mire della benevolenza, troppo indegni ed inutili sono gl' indicati mezzi; così tutte le altre mire che si riferiscono a beni esterni e passeggeri non hanno sufficiente importanza, per giustificar mezzi nocivi alla virtù. La vita stessa non ha tanto valore, per chi pensa e sente con giustezza, quanto la pura virtù e la schietta coscienza. Ma quantunque troppo elevato sembrar dovesse un tal modo di pensare, e montato un po' troppo a norma d' ideali perfezioni, per potersi stabilire qual norma e regola generale; dovrà però far impressione la massima, che i progetti dell' umana prudenza, e quelli principalmente i quali, a motivo di singolari difficoltà ed opposizioni, esigono arcani artifizj e mezzi vietati, difficilmente ottengono il loro scopo.

Ed in tal caso, che obbrobrio! che vergogna! Se giugne l'inganno a montare sul trono; non ci trova a dir vero, felicità; tema aggirasi a lui d'intorno, e gli siede rossore accanto. Può illuderlo talvolta l'incenso degli schiavi; ma la coscienza non cessa di gridare: qui giacciono misfatto ed obbrobrio. Sebbene cento volte ottiene l'inganno il suo premio, in un carcere, o nel pubblico disprezzo, prima che giunga una volta a montare in trono. Troppo sono inclinati gli uomini a supporre il male, ed a cercar difetti: troppo sovente s'oppongono le mire loro; perchè non debba esser cosa pericolosa l'usar segreti mezzi anche soltanto in qualche modo biasimevoli. Un uomo finto, raggiratore non ha realmente neppur l'aspetto d'uomo onesto (1).

Chi non ottenne il suo intento, mentre lo procurò con mezzi diretti e leciti, passeggia franco qual uomo onesto; ed ogni uom ragionevole lo riguarda qual uomo d'onore; poichè le sue mire mostrano intelligenza ed amore, attaccamento al bene; ed i mezzi da lui usati fanno prova della sua onestà e rettitudine. Il non aver ottenuto il suo intento prova solo, che non è onnipotente, che non è padrone del suo destino;

(1) On peut-être plus fin qu'un autre; mais non pas plus fin, que tous les autres. Rochefoucault. E Locke de l'éducation chap. 21. Jamais homme n'a été si fin, qu'il ait pu le cacher absolument. *V.* Memoires politiques et militaires par le Duc de Noaille tom. II. e III.

oppure che sapeva quanto meritava tal mira. Ma l' ingannatore è infelice sempre. Se giugne al suo scopo, può essere ammirato per qualche tempo e temuto; ma poi viene scoperto e diventa allora il ridicolo e lo scherno della moltitudine, nè bastano a difenderlo le utili sue mire. Diventano sospette pur troppo anche in chi tiene una innocente condotta, allorchè non riescono; come potrebbero non esserlo in chi usa biasimevoli mezzi? Ma e la sua coscienza? Gioverà a calmarla lo scopo in proporzione, che era realmente nobile ed utile al pubblico bene. Non mancherà però di rimproverarlo egualmente in proporzione, che il modo d' agire fu ignobile, imprudente e dannoso. La certa scienza di non aver procurato mai la propria fortuna con mezzi illeciti lascia quieto ed indenne, se non l' ebbe, e ne sublima il godimento se l' ottenne. L' opposta scienza raddoppia i penosi sensi nel primo caso, ed amareggia ogni diletto nel secondo.

c) Si aggiunga che quelle cose stesse e relazioni che riputiamo utili e buone, e che quindi sono prese da noi di mira, assai sovente non sono quali sembrano. Da cose, onde ci promettevamo utile sviluppo, migliori sensi, miglior costume, o grande vantaggio nell' esterna prosperità, quante volte non ne risultarono opposti effetti?

d) Ma supposto ancora che fosse un sicuro vantaggio quello, al quale si aspira con mezzi illeciti,

e che si ottenga: può esser mai cosa ragionevole l'esporre il proprio buon nome, e quella confidenza tanto necessaria per influire alla riuscita di mille altre future mire (1)? Quantunque il pericolo, in riguardo della verosimiglianza, fosse minore di quello che sembra in virtù della natura della cosa; è però sempre, per l'importanza dell'oggetto, assai considerabile. Il rendere sospetta la propria onestà è un male incomparabile, principalmente per chi ha mire importanti. Difficoltà insuperabili ne devono nascere per le imprese più generose e benefiche.

e) Ora quanto più ha ragion di temere e teme chi usa illeciti mezzi; tanto più, a motivo appunto di tal tema, può e deve ingolfarsi in un uso sempre più esteso d'altri mezzi inamissibili, nell'arte di fingere e di coprir gl'inganni con altri inganni; come succede appunto al bugiardo, il quale per coprire una bugia con cui credette di potersi trar d'impaccio, si trova obbligato a dirne cento altre. Quanto facile non dev'essere il rovinare in tal modo l'intero carattere, a motivo d'un solo atto fraudolento?

f) E d'altronde la rovina del carattere è più temibile ancora, se con mezzi illeciti, con segreti rigiri

(1) Lorsque des gens sont une fois réconus pour *fins*, chacun les fuit, chacun se defie d'eux et tout le monde s'empresse à se liguer, pour leur faire tête. Au contraire un homme ouvert, raisonnable et prudent est favorisé d'un chacun, et va directement à son but. Locke l. c.

giugne taluno più volte allo scopo. Furono mezzi fra quali dovette certamente restar illusa la ragione, e represso ogni moral sentimento; ciò fu a dir vero per mezzo delle idee delle utili mire; ma in ogni caso la prima illusione, la prima depressione facilita sempre la seconda. Ella è quindi cosa assai temibile, che tutto ciò, che dapprima uno si permise, solo a motivo d'uno scopo assai utile ed importante, lo adotterà poi anche per motivi meno lodevoli. Da principio non sarà che una leggera bugia, perchè dicendosi il vero, non s'otteneva un buon intento, o anche soltanto un segreto avvelenamento, per punire giustamente una persona, contro la quale non sarebbesi potuto ottenere dalla autorità la dovuta giustizia. Da principio in sostegno della religione in generale; poi in vantaggio di quelli che sono principalmente consegrati al servizio di essa; indi per sostenere il lustro d'un posto, o un distinto membro dell'indicata società, purchè si possa agire senza pericolo. Così un po' alla volta può diventare il più terribile nemico di sè stesso e della società colui, che incominciò a deviar dal sentiero della virtù, col sagrificare ad importanti utili mire ciò, che pur anche a norma dell'intimo suo senso avrebbe dovuto conservare intatto; coll'usar mezzi che arrossir fanno l'onesta gente, che puniti esser devono a senso delle leggi di qualunque società giudiziosamente organizzata.

g) Coll'uso di mezzi illeciti non combinano quel coraggio e quella fermezza onde dipende il buon esito d'un'importante impresa; siccome hanno luogo a maraviglia ove giusto è lo scopo e lodevoli sono i mezzi. Si è veduto quindi sovente, che uomini ammirati per la loro finezza ne' rigiri politici, sono decaduti all'improvviso ed hanno, per così dire, perduta la bussola in cose, nelle quali non sarebbe avvenuto mai, se avessero avuta una tranquilla coscienza. Tutto ciò che fondasi sulle idee nostre proprie o sulle nostre passioni, non sulla verità e sulle invariabili leggi di natura, è troppo vacillante e variabile; per poter inspirare un coraggio inalterabile.

h) Finalmente è d'uopo dire, essere la pura, piena onestà quasi sempre la più sublime prudenza, anche in quelle cose, nelle quali pur sembra, che mezzi illeciti dovrebbero essere i migliori, anche per questo, perchè coloro, che temibili sono ove trattasi d'utili mire, non lo credono. Dispongono tutti i loro apparecchj contro ogni sorta d'astuzia e d'inimicizia, e chi batte un retto semplice sentiero sorprende e distrugge ogni loro progetto. Chi avesse anche di poco deviato dai principj dell'onestà sarebbe caduto nei loro agguati.

5. Si confronti ora con queste riflessioni ciò che fu detto talvolta per palliare le opposte massime, e difficilmente potrà ritardare un animo colto ed incorrotto ad accordar la preferenza ai limiti da noi

fissati alla vera prudenza. Ogni idea morale, dicesi in primo luogo, procede da ciò ch' è utile. Quindi se ciò, che d' ordinario è tenuto ingiusto, perchè per lo più reca danno, in casi particolari, ed usato con cautela, fosse per esser utile; cessa allora dall' essere ingiusto (1). Ma a norma delle riflessioni finora esposte, coll' esattezza possibile in una discussione generale, ciò non cessa mai d' esser dannoso, almeno nel grado, in cui non è sperabile utile compenso (2).

Di più si dice, darsi principj fondamentali e precauzioni, riputate giuste in segreto ed oneste da qualunque uomo dotto; ma che pubblicamente si devono dichiarar non tali, a motivo dello scandalo, che n' avrebbero, e dell' abuso che ne farebbero gl' ignoranti (3). Quindi chi fosse scoperto d' aver fatto uso di tali principj, potrebbe forse essere temuto in tale rapporto, non però ragionevolmente sprezzato. Rispondo: chieda al suo cuore, in tutte le naturali sue sensazioni; interroghi il proprio suo raziocinio, se abbia agito rettamente, se abbia agito come bramerebbe ch' altri agiscano in caso simile; se abbia o no oltrepassato i limiti della comune sicurezza, della realtà e della rettitudine. Esamini se tor-

(1) Quod valde utile sit, fieri honestum. Cic. de off. 3. 30.

(2) Est enim nihil utile, quod idem non honestum. Cic. ibid.

(3) *V.* la risposta nelle lett. provinciales di Pascal.

ni a conto ledere i sensi generali degli uomini e quella tanto necessaria rettitudine, onde solo può realmente ottenere ciò ch' egli ha cercato altrimenti (1). Finalmente fu detto assai volte in difesa dell' uso di mezzi da riprovarsi in pubblico, essere molti uomini troppo deboli ed ignari, o troppo avvezzi ai pregiudizj ed alle illusioni, per poter giugnere allo scopo ed al vero loro bene con mezzi affatto diretti e potenti; essere d' uopo prendere gli uomini come sono e trattarli in conseguenza. Se tutti agir potessero ragionevolmente e giustamente, sarebbe giusta cosa e doverosa l' agir con essi sempre con onestà; ma un ammalato non si può trattar come un sano, nè un pazzo come un saggio. Purchè si abbia sempre buon fine e coloro, che ingannati furono ne' mezzi, riconoscano poi che in tal guisa si oprò per loro vantaggio, e che non poteasi far altrimenti, a motivo della loro debolezza; non v' ha dubbio la loro approvazione giustificherà poi ciò che dapprima sembrava ingiusto. Ho seguita più volte nelle applicazioni questa teoria, che in generale non sembra affatto rigettabile; l' ho esaminata in una estesa sfera;

---

(1) Mihi quidem eae verae videntur opiniones, quae honestae; quae laudabiles, quae gloriosae; quae in senatu, quae apud populum, quae in omni cetu concilioque proferendae sint: ne id non pudeat sentire quod pudeat dicere. Cic. fin. 2. 24.

e minutamente in casi ristretti. Ciò che ho ravvisato mi fa credere, che anche tutto ciò, che di meglio si è ottenuto in tal modo, si sarebbe ottenuto egualmente senza calpestar in qualche modo le idee del giusto. Chi la pensa altrimenti, interroghi l'intimo suo senso, se crede che giudichi imparzialmente e con piena conoscenza di causa. Certamente si può deviare dalle leggi della verità e della giustizia in differenti gradi, e con mire più o meno convenevoli; ma la quistione resta sempre, *se possa essere cosa giusta il deviare con mira di far il bene?*

§. LXII.

Dello scrupolo ragionevole ed eccessivo.

Il consultare la propria coscienza è una delle regole più consuete e realmente una delle più necessarie per un saggio contegno, molto più ove mostrisi collisione di doveri. Ma abbisogna anch'essa di precauzione e precisione per non deviar dall'esatta giustezza. Accade sovente che l'uomo leggieri creda di consultar la propria coscienza, mentre non consulta che le passioni e non agisce che a seconda di esse. Giurerebbe il fanatico d'avere, nella sua coscienza o nell'intimo senso, una regola infallibile; anzi d'aver immediate rivelazioni della Divinità, mentre schiavo

dell' ardente sua fantasia, del caratteristico orgoglio, trova giusto e doveroso tutto ciò, che giova a fondar regni, ed estendere il proprio potere. L' uom malaticcio cade in continue angustie, indecisioni e contraddizioni con sè stesso, mentre pur crede e vuole seguire i dettami della coscienza.

Per far uso, nel miglior modo possibile, delle proprie idee e sensazioni e per determinare con giustezza i morali giudizj nostri e le nostre azioni:

1. È mestieri procurarsi esatte, giuste e distinte idee fondamentali de' doveri dell' uomo, e rendersele ben famigliari; poichè la coscienza non è un istinto cieco, o procedente dai soli nostri proprj fondamentali sentimenti (§. XXVIII.), nè innate sono in noi le intellettuali percezioni, che di base servono ai morali nostri giudizj. Sopra idee acquisite, e passeggeri giudizj avvenuti in casi simili o somiglianti, fondansi adunque i giudizj e le commozioni della coscienza; se pur non sono puri effetti de' momentanei rapporti dell' oggetto con le nostre proprie o simpatiche sensazioni. Posto adunque che si abbiano idee morali erronee; fallaci dovranno essere anche i giudizj della coscienza; ed ove esista troppo scarsa copia di tali idee fondamentali, oppure ove sieno imperfette; fallaci saranno anche le decisioni o affatto incomplete. Così è cosa evidente, che confusione nelle morali idee fondamentali non potrà produrre che confusi, parziali, erronei giudizj nella coscienza.

Le opposizioni, gli ostacoli, che trovò nelle coscienze l'innesto del vaccino, procedeano principalmente da tali motivi.

2. I morali giudizj dipendono anche dalla conoscenza delle cose in quistione, delle loro proprietà e conseguenze, non solo in generale, ma anche in particolare; poichè la base d' un tale giudizio non può essere una generale massima fondamentale, o una legge; ma voglionsi ben anche raffrontare le qualità del caso con le sue relazioni alla legge. Quella chiamasi massima principale, e gl' indizj di questa chiamansi la *minore* dell' argomento, che decide sulla moralità. Ora siccome nessuno può con sicurezza abbattere in nessun caso le conseguenze di principj, che non conosce; così nessuno può abbandonarsi alla propria coscienza in cose, delle quali non conosca le naturali proprietà e gli effetti. Benchè fornito delle più rette morali massime, e della più lodevole brama di seguirle, può agire uno in modo biasimevole, purchè voglia abbandonarsi a cose che non intende, allorchè agir voglia in una sfera per lui confusa, e si contenti d' esaminare, se quel poco che ne sa combini o no con tali massime. Chi si trova costretto a prender parte in cose, che da sè stesso non bene intende, o deve prima ben bene rendersene istruito, o adottar il parere di persone, che conosce in tal materia perite. I generali doveri umani non esigono certamente dotte conoscenze, ma per lo più

solamente quelle che ciascuno può riunire con le proprie osservazioni. Però non si può dire, che una delicata coscienza e giuste morali massime fondamentali bastino ad un uomo, a determinar l'osservanza d'ogni suo dovere verso di sè e degli altri; bensì ei deve ricorrere talvolta a consigli medici, talvolta economici, ecc. Ma che sarebbe, se divise fossero le opinioni di coloro, ai quali siamo costretti di ricorrere, in mancanza di proprie conoscenze, per esempio, riguardo all'utilità dell'innesto del *vaccino*, o del *parafulmini*? In tal caso non sarebbe per lo meno sicuro il decidersi, l'adottar quella delle due opposte opinioni, che combina con le proprie inclinazioni; poichè quanto non è facile che trovinsi nell'umana natura riunite una erronea opinione pur non senza qualche appoggio, ed una opposta inclinazione? E quanto più importante fosse l'oggetto che potrebbe essere in pericolo, in tale decisione, tanto meno sarebbe lodevole una simile facilità. Ma lo scrupolo esigerebbe, che l'uomo procurasse, per quanto è possibile, d'informarsi bene de' fondamenti dell'una e dell'altra opinione; e per lo meno dell'autorità e del numero de' difensori dell'una e dell'altra. E se anche ciò fosse talvolta impossibile, sarebbe sempre cosa più prudente e doverosa il conformarsi al giudizio di quelli, ne' quali, secondo la propria conoscenza, si suppone maggior intelligenza, di quello che abbandonarsi ciecamente alla propria inclinazione.

3. Siccome le inclinazioni, i capricci e le disposizioni fisiche hanno somma influenza sulle morali decisioni; così esige la delicatezza di coscienza che si stia bene in guardia contro tale influsso e che tanto più scrupolosamente si esamini un giudizio, quanto più combina con le sensazioni ed inclinazioni predominanti. Mentre l' animo è giojoso avvi motivo di diffidar d' ogni giudizio affermativo ed approvante; siccome in mezzo al mal umore, d' ogni giudizio condannatorio; ma in generale, quando le sensazioni tendono ove inclina anche il temperamento, è dover nostro di separarle e distinguerle ben bene e ridurle a chiare percezioni.

4. Dipende molto anche dal tempo che si ha per esaminare e deliberare. Questo tempo è limitato per tutti gli uomini dalla quantità de' doveri che esigono incessante attività; benchè in alcuni più che in altri. In alcuni casi, può essere piucchè mai raccorciato dal pericolo minacciante di perdere ogni cosa, o di procurarsi mali sempre peggiori, se non si adottano pronti espedienti. Sarebbe debolezza, imbecillità, non delicatezza di coscienza quella di colui che, in caso d' incendio, lasciasse ardere la casa con genitori e figli, mentre sta decidendo verso quali persone sia più pressante il suo dovere, o quali sieno i più sicuri mezzi di salvamento. In tal caso si dice con giustizia: *il più pronto è il migliore*. Ove sia cosa certa essere bene l' agire in un modo come nell' altro, ed in caso

di pericolo che il menomo ritardo distrugga ogni favorevole occasione, sarà doveroso sempre il decidersi tosto, qualunque ei siasi interno o esterno l'impulso che ci guida.

5. Ora si potrà decidere anche sino a qual grado sia giusta la massima, che nulla debba farsi con dubbia coscienza, ossia in caso che essa non dia piena approvazione. Sarebbe evidentemente falsa, se si dovesse intendere, che l'uomo nulla debba fare, ove non sia certo, per propria conoscenza, che si tratta di cosa la più generalmente utile nelle istantanee circostanze, quindi la più conforme alle sublimi idee di dovere. Falsa egualmente sarebbe, nel senso, che lecito non sia mai il far cosa, intorno alla quale abbia tuttavia ragion di temere, che un più esteso esame possa far conoscere preferibile il suo opposto. poichè a senso di tale delicatezza di coscienza, potrebbe diventar presto irrimediabile l'incendio della casa con genitori e figli, o la malattia, prima che si decida sul necessario riparo. È però vera la massima, in primo luogo, nel senso, che ove ci sia lecito l'agire a norma della nostra intelligenza, non possiam fare una cosa, che internamente riconosciamo ingiusta; a motivo soltanto, che un altro l'approva. Diffatti sinchè un uomo può far uso del suo raziocinio, e sino a che moralità e delicatezza hanno luogo nell'animo suo; la legge essenziale di moralità e delicatezza esige, ch'ei conformi ogni sua azione alle proprie mo-

rali idee. La massima sulle fisiche qualità e singolari relazioni può essere da lui applicata a senso dell' altrui giudizio, a motivo di migliori idee, ch' egli in altri suppone; ma la vera moral massima fondamentale deve trovarsi nella propria conoscenza, o in seguito esaminarsi. Neppure i proprj dubbj dev' egli sagrificare all' autorità d' un sol uomo. Poichè in tal caso, incomincia tosto l' uomo a diventar pura macchina, e ad abbandonarsi volontariamente alla seduzione degli errori e delle passioni. L' agire contro la propria coscienza, a motivo di molta persuasione che si ha in altri, può a dir vero preservar talvolta da esterni mali, e procurar esterni vantaggi; ma il restar fermo e fedele alla propria coscienza, alle proprie morali conoscenze, è ciò che costituisce la base della virtù, della sublime interna perfezione. Ne siegue appunto ancora, che non si debba, con coscienza inquieta, far cosa che sospender si possa o anche affatto omettere, senza pericolo che ne siegua gran danno; ove non si tratti che d' un piacere, o d' un futile vantaggio; o di cosa la natura e le conseguenze della quale non sieno ben note. L' esporsi a pericolo, senza un verosimile preponderante vantaggio, è contro il dovere ed opposto a ragionevole intimo senso. Così potea l' innesto del vaccino, al primo annuncio dell' utilissimo suo uso, sembrare ad alcuno contro coscienza, e potrebbe forse sembrar tale a qualch' uno anche presentemente. Finalmente non può esser pro-

prio di delicate coscienze l'avventurarsi ad un pericolo, onde non si conosca la grandezza nè il fine, per cavarsi da un male che per lo meno deve finire con questa vita. Massima fondamentale che certamente deve determinare una ragionevole delicata coscienza contro il suicidio, anzichè in favore.

CAPITOLO IV.

MASSIME FONDAMENTALI PIU GENERALI PER DETERMINARE IL MERITO E LA COLPA.

§. LXIII.

Motivo e scopo di questa disamina.

Che non tutte le buone azioni debbano approvarsi in egual grado, siccome non tutte in egual grado debbonsi biasimar le cattive, è massima nota a chicchessia. Si danno azioni giuste, buone che neppure si reputano degne di speciale osservazione; altre al contrario riscuotono ammirazione e sorpresa. Il merito delle buone azioni distinguesi coi nomi di azione o atto piacevole, utile, bello, nobile, grande e distinto (1).

Anche le cattive azioni risvegliano un differente grado d'avversione e di disprezzo; quindi chiamansi spiacevoli, dannose, odiose, turpi, vili, abbiette, abbominevoli.

---

(1) *V.* Dalberg, Gedanken von bestimmung des moralischen Werthes 1782. 4.

E siccome varj gradi di colpa si attribuiscono ad azioni di tal fatta; così alle buone varj gradi di merito.

Ma per quanto sicure sieno queste diversità in generale; equivoci riescono tuttavia sempre i giudizj nell' applicazione loro a singolari casi. Ove un filosofo ammira, l' altro degnasi appena d' approvare. O avviene ancora che lo stesso uomo trovisi, per la stessa identica cosa, una volta incantato, l' altra appena contento.

Non si danno adunque leggi di natura inalterabili, che determinino le nostre sensazioni? Non sicuri fondamenti per li ragionevoli giudizj nostri? E qualora le passioni, i pregiudizj e le altre cagioni d' errore offuschino tai leggi e basi, e le distruggano; quali saranno le circostanze e condizioni, nelle quali questa dannosa influenza sia più che mai a temersi?

Queste quistioni meritano certamente la più scrupolosa disamina; poichè non v' ha cosa, che aver possa tanto potente ed immediata influenza sulla virtù e felicità umana, quanto il modo, con cui, principalmente riguardo al morale, tutte insieme si giudicano e s' apprezzano.

Se una delle principali mire della giustizia tende a fare, che sia trattato ognuno secondo il suo merito; se alla colpa dev' essere proporzionata la pena; se al merito dev' essere proporzionata la ricompensa; quanto importante non dev' essere l' avere un' esatta

relativa norma; o almeno il conoscere e distinguere le illusioni, le apparenze della verità ed il potersene guarentire?

§. LXIV.

Doppio riguardo che devesi avere su questo proposito.

Se si riflette alle sperienze in proposito, o alle leggi generali e tendenze dell' umano volere; si conoscerà tosto, essere necessario un doppio riguardo nell' apprezzare e giudicare le azioni libere. L' uno si riferisce alle conseguenze dell' azione, già prodotta, o che avrebbe dovuto aver luogo, se particolari circostanze non l' avessero impedita. L' altro si riferisce alle basi o ai motivi delle azioni, delle mire, o delle inclinazioni, onde procedono. Per rispetto alle conseguenze d' un' azione, il giudizio risulta a norma dell' utilità o del danno; per conseguenza anche a norma dell' utile pubblico o del pubblico danno, e della loro relazione con le idee fondamentali di diritto (§. XXXIII.). Ma le azioni sono anch' esse effetti di certe mire o inclinazioni; destano quindi quella compiacenza o quel dispiacere, che nasce dall' idea, che si ha d' una inclinazione o d' un modo di pensare. E ciò può nuovamente nascere da doppio

motivo; in quantochè l'inclinazione può essere riguardata quale sorgente d'utili o dannose azioni; oppure quale conseguenza e prova di molta forza, d'eccellenza e penetrazione, ed altre immediate piacevoli qualità in un caso, e dispiacevoli nell'altro.

È cosa chiara quindi, come un'azione, che per accidente recò danno, possa riputarsi bella, nobile, essere lodata ed ammirata per la nobiltà delle sue mire; siccome un'altra, di sua natura, sempre nociva, purchè l'inclinazione onde procede avesse in sè qualche cosa di grande, di piacevole, non dovrà giudicarsi in egual modo, che se nascesse da nociva ed odiosa tendenza; nè, ad onta di tutta l'utilità d'un'azione, potrà mai la stessa ottener piena approvazione, allorchè temere e disprezzar se ne debba l'origine. Si potrebbe forse supporre, che gli uomini determinino i loro giudizj sulle azioni più a norma delle conseguenze, che degli non sempre chiari motivi; pure l'esperienza non lo conferma. La conoscenza de' motivi, delle cagioni di ciò che avviene è troppo importante all'uomo per le sue decisioni, perchè voglia contentarsi d'attenersi ai soli effetti. E poichè nulla avvi di più importante per l'uomo, che l'uomo stesso; siccome di più ciascuno si persuade di poter facilmente rinvenire in sè stesso le basi delle azioni umane; non è maraviglia, che ognuno si assuefaccia di buon'ora ad apprezzar le azioni più dai motivi e fondamenti, che dagli effetti. Almeno si può ravvisar

fra fanciulli, che attentamente procurano di conoscere il motivo, per cui si fa qualche cosa in loro riguardo. Piacciono loro anche molte cose non in sè stesse piacevoli, purchè s' accorgano, essere fatte a buon fine, per ischerzo, per benevolenza, o almeno senza voglia di far male; mentre al contrario la menoma cosa li altera, purchè suppongano mala disposizione.

Intanto è cosa certa che, nel giudizio morale, ora l' uno de' due riguardi influisce in modo principale, ed ora l' altro. Naturalmente lo scopo e gli effetti più proprj dell' azione sono quelli che dovrebbero fare il più; nel caso almeno, che sieno in realtà, o nella comune opinione, assai importanti. Egualmente allorchè l' atto risulta da qualità e circostanze accidentali o alterabili. Ma l' idea del motivo sarà sempre la più decisiva; allorchè l' azione non rechi seco grand' utile nè gran danno, e risulti da basi stabili. Quindi nel giudicare l' azione d' un briaco o d' uno straniero, il riguardo agli effetti sarà quello che principalmente influisce, e nell' apprezzare l' azione del reggente, dell' amico, del padre, o dello sposo, l' altro sarà il più decisivo.

Certo dipenderà ancora dalla capacità di chi giudica, nell' investigar celati motivi; o anche dalla sua suscettibilità a lasciarsi abbagliare dalle apparenze.

§. LXV.

Cagioni di errori in questo giudizio, e difficoltà di scansarli.

Ora si mostreranno facilmente molte cagioni, a motivo delle quali, gli uomini sono tanto diversi da sè stessi, e più ancora reciprocamente, nel giudizio del merito morale delle azioni e si vedrà in pari tempo quanto difficile sia l'evitare tali differenze e gli errori che ne risultano.

1. Quantunque si trattasse soltanto di rilevare le conseguenze d'un solo atto; quanto non può riuscir difficile il conoscere con esattezza sino a qual grado giugner possa in generale l'umano intendimento? L'uno d'ordinario vede meglio dell'altro, in un lato, o in un altro. Riesce difficile talvolta il solo distinguere con esattezza le naturali e necessarie conseguenze dalle accidentali, come quando, per esempio, si tratta di dedurre da un'azione ciò che avvenne per negligenza, per colpa, o per cattiveria d'altri; o in altri casi, per abilità, per buona volontà, o per inscienza d'altre persone, da ciò che fu veramente puro effetto dell'autore dell'atto. Si prendano, per esempio progetti e disposizioni militari o politici: chi potrà esattamente distinguere il merito dalla for-

tuna, l'infortunio dalla colpa, una felice temerità dal ragionato coraggio, pur talvolta mal riuscito? Possano gli uomini, al riconoscere tali difficoltà e la limitata loro intelligenza, decidersi ad esser meno severi nel giudicar puramente dagli effetti le azioni dei loro simili, anche quando non sono obbligati a tale giudizio! Non dovrebbero piuttosto compiagnerli allorquando sono costretti di giudicarli?

Le stesse conseguenze vengono da ciascuno apprezzate giusta la propria intelligenza, l'associazion d'idee ed a norma delle sensazioni, non che delle speciali proprie sperienze, del particolare interesse e dei pregiudizj. Qual vasto campo di motivi a diversi giudizj devianti dalla vera rettitudine d'imparziale giustizia! Ove regni senso di gioja, o d'amorevole inclinazione; s'aggiugne senza dubbio al vero bene il ben congetturale e possibile; siccome in istato di tema, d'odio e di tristezza vien aumentato sempre il male. Ciò che proviamo noi stessi, o abbiamo provato, quanto diversamente non vien giudicato negli altri, benchè sia in realtà la stessa identica cosa? Le stesse nostre sensazioni, ed il giudizio che ne risulta sul merito d'un'azione, dipendono dal bisogno, ed in generale dallo stato, in cui ci troviamo; sebbene l'autor dell'atto abbia agito senza riguardo particolare ad esse. Un tozzo di pane a chi lo invoca languente per la fame fa sì, che sembri, agli occhi di questo, il più benefico uomo, il più filantropo, che imaginar si

possa, degno d'ogni eterna ricompensa chi lo offre, o il più feroce nemico dell'umanità meritevole d'eterna pena chi lo nega. E quanto non è facil cosa, che lo stesso uomo venga indotto tanto al primo, che all'opposto contegno per le più inconcludenti accessorie circostanze; ed esser quindi tutto l'opposto di quello che apparve a chi lo giudicò fra idee alterate?

2. Più considerabili ancora si fanno le difficoltà, quando giudicar si deve sul merito delle azioni in riguardo de' motivi, che le producono, ed è quindi mestieri entrare in disamina di questi motivi. Poichè sebbene assai pronti sieno gli uomini in generale a giudicare sui motivi e sulle mire delle azioni degli altri; deve però sembrar cosa assai difficile, a chi vi rifletta, il poter essere veramente certo in un giudizio di tal fatta. E già l'esperienza ci dimostra nelle continue divisioni e contraddizioni, che l'errore non può esser raro in tali giudizj. In generale è cosa abbastanza certa, che le stesse azioni possono procedere per diversi motivi; che tanto il bene quanto il male risulta più volte da buone e cattive, nobili ed ignobili mire, ed anche senza alcun riguardo alle sue proprie naturali conseguenze. Ma in casi singolari si abbandona l'uomo nullameno all'inclinazione d'adottar mire quali vengono rappresentate dal capriccio, dalle opinioni predominanti, e dalle inclinazioni. L'inesperto e l'indotto giudicano le mire e le molle

altrui, dalle proprie. Il prudente le giudica a norma di quelle, che per lo più ha scoperte od ha creduto di scoprire nelle sue sperienze. Il più prudente poi crede di non prendere errore nell' attribuire alle azioni d' altrui quelle mire, che mostransi in essi per lo più nel totale del loro contegno, e dell' esterno loro carattere. Pure quante volte s' inganna anch' egli! Quante volte non incominciò pur questi la disamina d' un carattere, e non imprese a giudicar di tutto l' esterno essere del medesimo, con la scorta d' un pregiudizio o d' una passione, o accecato da fondamentali errori!

Che se è cosa certa, non esister uomo per corrotto ch' ei sia, il quale non agisca talvolta a buon fine; e nessuno tanto buono, che non sia talvolta diretto da biasimevoli mire; quanto non dovrà dichiararsi lontana dalla vera giustizia l' umana prudenza, che ad ogni azione attribuisce mire conformi ai tratti generali del carattere di chi agisce? Le stesse confessioni degli uomini e le dichiarazioni in loro svantaggio non possono sempre andare esenti da errore; poichè vi sono uomini migliori di quello credono essere essi medesimi, o di quello che comparir vogliano in faccia degli altri. Possono obbliare anch' essi le vere lodevoli mire onde furono guidati; arrossiscono talvolta nel render noto il loro buon cuore; o sono troppo deboli, per confessar quella virtù, che in segreto adorano; lasciando a parte coloro che, non

avendo alcuna giusta idea di buone o cattive mire, se ne vantano o se ne accusano per ignoranza, o per leggerezza.

Il giudicar delle mire dall' azione stessa può essere in più casi il più sicuro. Ma quanto sovente anche in ciò l' uomo s' inganni risulta chiaro da ciò che si è detto intorno al giudicare un' azione dalle sue conseguenze. Se tanto è difficile il distinguere il naturale, il necessario dall' accidentale: se tanto è facile l' alterare il giudizio di qualità utili o dannose a norma de' particolari ed anche accidentali nostri sensi; se fra le moltiplici prossime e rimote conseguenze, che può aver un' azione, è tanto facile che uno non ravvisi che le une, l' altro le altre; come potrebbe essere sempre cosa facile e sicura il giudicar le mire, dall' azione stessa?

Pure non basta, per poter determinare il vero merito d' un' azione a norma del suo scopo, l' avere scoperto il vero scopo medesimo e tutte le molle; ma è mestieri pur anco giudicar l' uno e le altre con vera giustezza, a senso della loro disposizione ed estensione, non solo riguardo al bene o danno pubblico, importanza o non importanza; ma anche a norma della loro forza e generosità. Una parola detta in certo tuono, in certe circostanze, può far prova di forza d' animo, d' elevatezza di sensi, di coraggio e di decisione pel bene; siccome, in un combattimento, gli sforzi costanti di più ore resi forse inevitabili dal-

le circostanze, non possono bastare a far prova di valore. *Battimi, ma ascolta:* Come non si potranno paragonare ai più generosi esempj di valore queste parole di Temistocle? Può egualmente una parola espressa in certa maniera, ed in certe circostanze, paragonarsi alla più nera azione, a motivo della crudeltà, della ferocia e decisione al male, che manifesta.

L' apprezzar le mire e le molle a norma della loro disposizione, posto che questa sia nota, non esige che le idee di bene e di male; ed è quindi anche più comune, di quello sia il giudicarle secondo la grandezza della forza d' animo che ha operato. Quindi un benefico legato espresso con animo benigno, oppure un generalmente utile decreto dettato con espressione d' animo benefico, troverà d' ordinario maggior approvazione, o almeno più generale, di quello sia un atto d' animo il più forte, di men sensibile vantaggio; lasciandosi a parte, che presso molti, e forse la maggior parte, quello fra gli atti più lodevoli e gloriosi, la cui forza somministrò decisione e disegno, rimane fra l' oscurità sconosciuto; in quella maniera che rade volte è nota ed abbastanza apprezzata la vera forza esecutrice de' ben concepiti utili decreti. Non è forza soltanto ciò, che dà esecuzione ai disegni, che produce effetti, e ne determina l' energia e l' estensione; ma forza è anche tutto ciò che meno dipende dal nostro arbitrio, che meno facilmente si

ottiene e si altera di quello che determinarne si possa la direzione.

Ma si va scoprendo forse un po' alla volta che, per questo appunto, perchè la direzion della forza dipende dal voler nostro più che la forza stessa, questa influisse meno a determinare l'indicato pregio nostro morale. Intanto la difficoltà di determinar, con giustezza, la forza d'animo, impiegata in un'azione, è anche in sè stessa un terribile impedimento per molti, che avessero talento di trar quindi motivo e base a' loro giudizj; o una pericolosissima cagione di considerabili errori. Ma sono per lo più inclinati a giudicare le azioni, giusta la forza che le ha prodotte, coloro che sentono in sè stessi più forza, che precise disposizioni; che maggior soddisfazione provano nel sentimento di quella che di queste, o giudicano in modo troppo limitato sul merito delle disposizioni; poichè naturalmente il pregio di cosa a noi straniera si determina sempre a norma del nostro amor proprio e della limitata nostra conoscenza.

3. Che se tanto è difficile il giudicare e stabilire con giustezza il merito d'una sola azione a senso delle necessarie due riflessioni; quanto ardito non dovrebbe sembrare, anche a prima vista, l'assunto di definire tutto il merito morale d'un uomo? Il merito di tutte le sue azioni, a norma delle loro conseguenze? Il merito di tutte le molle, che vi concorsero ed a lui medesimo già mezzo ignote; il merito di tutte

le mire, di tutti i sensi che in lui si mossero, e che impediti furono soltanto da esterne cagioni?

L'astenersi da ogni sorta di giudizj di tal fatta è opposto interamente alle essenziali nostre tendenze. Siamo costretti di giudicare, se non sul merito totale de' nostri simili, come parti delle cose create, almeno sul merito loro relativo ad oggetti che ci riguardano; almeno sul merito delle azioni e qualità loro particolari. Che se lo scoprire la pura esattà verità, l'evitar ogni sorta d'errore fosse al di là della nostra forza; è sempre dover nostro il far ogni sforzo, per avvicinarci per quanto è possibile al vero. Un piccolo errore può distruggere tranquillità e vita; un esatto esame può salvar famiglie intere da irreparabile rovina.

§. LXVI.

Esigenza essenziale delle azioni moralmente buone o cattive.

Sebbene, da ciò che s'è detto finora, risulti come cosa certa, che nell'approvazione o disapprovazion delle azioni si debba riflettere ai loro motivi; convien nullameno investigare ancora, con maggiore esattezza, che cosa sia tanto essenziale in tali motivi, che senza di ciò non abbia luogo tal sorta di giudizio; e che cosa vi abbia bensì influenza, e modifichi in varie maniere, ma pur non vi sia assolutamente necessario.

La libertà negli atti, cioè una facoltà di decidersi a norma delle proprie idee ed esami, di fare e di non far qualche cosa, d'agire in tal modo o altrimenti, a norma che trovasi meglio; ecco la cosa veramente essenziale. Le azioni prive di libertà, in questo senso, non sono oggetti di giudizi morali, e ciò è stabilito fra le fondamentali idee; poichè morale chiamasi soltanto ciò, che dipende da un voler libero, e determinabile in forza d'esame e di riflessione. A tal libero volere si riferiscono le leggi morali a norma delle quali si giudica la moralità delle azioni e de' sensi, il giusto e l'ingiusto; ma le stesse nostre sensazioni e l'intimo nostro senso ci fanno conoscere facilmente, che quella compiacenza e dispiacenza, la quale in noi destasi, al riconoscere qualità, che non procedono dal voler nostro proprio, per esempio, per le qualità fisiche, è d'una specie ben diversa da quella, che proviamo per azioni libere. Tostochè riconosciamo o ci imaginiamo, che un'azione non proceda da libero volere, ma da forza irresistibile; cessa tosto il giudizio nostro, i nostri affetti la abbandonano, e tutto cerca il proprio suo oggetto nella forza che l'ha prodotta. L'uomo forzato può divenire oggetto di compassione quando ingiusta fosse tale forza; oppure oggetto di poco pregio, come quello che, in confronto degli altri della sua specie, sembra dotato di poca forza; ma non potrà essere mai oggetto di biasimo nè di condanna.

Può avvenire a dir vero, che le fisiche perfezioni ed imperfezioni ci commuovano egualmente che le morali. L'uomo è oggetto talvolta d'odio, di sdegno, di disprezzo anche a motivo d'emergenze, nelle quali non ebbe nè poteva aver parte; lo stesso dicasi della lode, della stima e della gratitudine; e ciò succede per molti motivi. In primo luogo, fra i beni e mali fisici e morali esiste sempre analogia; tanto gli uni che gli altri sono beni e mali; piacevoli o utili; spiacevoli o dannosi; comecchè non affatto in egual modo. Di più può darsi, che quelle cose le quali in un caso sono fisicamente necessarie, nell'altro sieno libere. Ma gli uomini, ne' loro giudizj ed affetti, non distinguono sempre, con somma esattezza, i casi. Quindi uno, a motivo della propria dimenticanza, lentezza, inattitudine o ignoranza o d'altro difetto già in lui volontario, dovrà soffrir la collera e forse il castigo, cui il contegno volontariamente vizioso d'un altro diede apparenza di rettitudine, nell'animo di chi se n'adira e punisce; siccome sovente accade in altri casi, che uno porti la pena delle colpe d'un altro. Finalmente si aggiugne, che le sensazioni ed i giudizj prodotti una volta da un oggetto, in certe circostanze, possono in momenti di veemenza diventar giudizj generali sopra tale oggetto; oppure servono a determinare i giudizj sopra altri punti e stati successivi di esso, e sovente ad alterarli d'assai. Così viene facilmente attribuito a colpa d'un uomo, di cui s'avea

svantaggiosa opinione, un difetto involontario o una disgrazia. Così le persone, che amiamo a solo motivo di fisiche perfezioni, vengono da noi riguardate e giudicate, come se n' avessero vero merito.

La favella, la quale trae la sua origine e formasi dal moltiplice guazzabuglio delle idee, contribuisce anch' essa poi ad aumentarlo. Non solo si chiamano *buone* e *cattive* sì le morali qualità, che le fisiche; ma anche la compiacenza e l' approvazione chiamansi *lode;* e *biasimo* chiamasi la disapprovazione tanto per rispetto alle une che alle altre. Anzi molti, che pur pretendono d' usare un linguaggio più puro degli altri, si permettono di chiamar *merito* certe piacevoli qualità, le quali ognun sa che nulla hanno di comune col merito, se non la piacevolezza e che, in tutto il resto, sono opposte alla moralità diametralmente.

In mezzo a tanti abusi, complicazioni d' idee e precipitazioni, non sarà però difficil cosa il ravvisare la differenza del modo, con cui agiscono sull' animo nostro le qualità e le circostanze fisiche e le morali; ed il conoscere che, in vero senso, ciò solo ch' è in noi libero e volontario può esser vero oggetto di lode e di biasimo.

§. LXVII.

Diversi modi e gradi di dipendenza delle azioni e disposizioni nostre dalla libertà.

L' estensione della libertà dello spirito umano, ossia la facoltà di determinare, ad arbitrio da noi stessi, le azioni e le disposizioni nostre, è assai grande; se tutti insieme si considerano i modi ed i gradi, ne' quali tale facoltà può agire. Ma siccome anche queste differenze sono in parte assai estese ed importanti; così è mestieri sviluppare e determinare con più precisione l' idea di libertà.

1. Molte cose sono pienamente dipendenti dall' arbitrio dell' uomo; cioè vi si può egli disporre e determinare quando vuole, a sua voglia, senza bisogno di superare nessuna sorta di difficoltà interne o esterne. Ecco la più assoluta libertà d' agire. La necessità d' applicarvi le proprie forze, e di superar la comune resistenza dell' inerzia non sarà riguardata mai qual restrizione dell' umana libertà.

2. Non è più tanto estesa la libertà, tostochè all' inclinazione vengano opposti interni o esterni impedimenti. Non si può dire per verità, che venga assolutamente limitata o distrutta, sino a che le forze bastano a superarli; ma in quantochè disanimano;

in quantochè mancano gli eccitamenti, la confidenza, per l'uso delle forze affine di distruggerli; in questo senso, danno luogo ad un' ipotetica restrizione di libertà. L'esatto giudizio delle proprie forze ed un coraggio eroico non sono cose proprie d'ognuno. Vi sono difficoltà che sembrar possono insuperabili a taluno, benchè non lo sieno.

3. Può quindi la libertà venir limitata anche a voglia d'altri uomini, con minacce, comandi ec.; e sebbene ciò non renda fisicamente impossibile una cosa, che sia in sè stessa possibile, può cangiar gl'impulsi e rendere spiacevole e dannoso ciò, che sarebbe stato utile e piacevole.

4. La massima restrizione di libertà, in questo senso, ha luogo allora quando il volere dell'altro, comunque opposto al nostro, è obbligatorio; poichè ov'è obbligazione, trovasi morale necessità. Ma fu già osservato, nel primo sviluppo di queste idee fondamentali, come tale restrizione di libertà, che avviene in forza di necessità morale, non distrugga ciò ch'avvi di più distinto e sublime nell'umana libertà. Il saggio, che di buona voglia esercita i suoi doveri, non prova il dispiacere dello sforzo e della necessità; o almeno non tanto quanto colui, che non sa uniformare il suo volere all'inesorabile destino. Tuttavia è restrizione, e tale ch'è sentita profondamente anche dal saggio, quando irragionevole è il volere, che gli è forza seguire, a motivo delle circostanze.

5. Una ben diversa restrizione di libertà, che pur può avere le stesse conseguenze, sarebbe quella che procedesse da ideato dovere, da pregiudizio o da errore; in quantochè mancasse o la forza o sufficiente impulso per liberarsene.

6. Ma la momentanea restrizione di libertà, la necessità ed impossibilità, in cui trovasi uno, possono procedere da passeggere, libere azioni proprie; talchè quindi ciò, che al momento si fa involontariamente, può chiamarsi mediatamente volontario, *liberum in causa sua*. I modi principali, ne' quali ciò può aver luogo, meritano d' essere distinti, e sono i seguenti: *a*) Allorchè uno indebolisce le proprie forze con azioni volontarie, oppure *b*) ha volontariamente trascurato di aumentarle; talchè gli riesce ora impossibile ciò, che possibile sarebbe stato, se avesse meglio coltivate ed esercitate le proprie forze. *c*) Allorchè alcuno fomentò in sè stesso abitudini, passioni, bisogni o, in generale, inclinazioni, che non può ormai più moderare e che sono molle insuperabili. *d*) Allorchè alcuno, in conseguenza di tali cause da esso prodotte, o in qualunque altro siasi modo, è giunto a tale, che la sua libertà trovisi fra restrizioni ed ostacoli assolutamente o ipoteticamente insuperabili.

7. Ma vi possono essere assai cose indipendenti in origine dal voler nostro e dalla libertà, senza che la continuazione, o tutte le conseguenze lo sieno. Così la maggior parte delle nostre sensazioni sono invo-

lontarie in origine, se non del tutto, in gran parte almeno. Tuttavia comunque involontario possa essere il loro principio; la loro durata però, la perfetta loro formazione, i loro effetti dipendono quasi sempre da volontario nostro contegno; poichè sarà ben raro il caso, in cui l' impression fatta da una sensazione diventi subito preponderante e predominante in modo, che la forza dell' anima nostra non vi possa far resistenza o, col riflettere, non possa cangiarla. Molti sono i gradi in queste scambievoli relazioni di sensazione e libertà d' intelletto e volere. Si danno circostanze, in cui l' uomo è tanto vicino ad essere forsennato, che appena ravvisar vi si possa qualche differenza. È certo però che si danno frequenti casi, ne' quali non procede che da inerzia o tendenza dei sensi la persuasione, che irresistibile sia l' impedimento; che non esista più libertà. Fu già stabilito sin da principio (Vol. I. §. III.) qual massima fondamentale, essere sommamente estesa la forza dello spirito umano, per opporsi alle esterne sensazioni, e conservar libere le interne sue operazioni.

8. Potrebb' essere egualmente che gli esterni rapporti, ne' quali siamo volontariamente o forzatamente incorsi, e che producono restrizione di libertà, si possano tuttavia in qualche modo scansare. Ove manca forza per vincere, non manca sempre la facoltà di fuggire.

9. Ma finalmente, in tutti i casi, ne' quali esiste restrizione di libertà, convien osservare, sino a qual

grado giunga, quanto necessaria sia e quanto inalterabile. Se tutto non è possibile, può esser possibile qualche cosa. E se non lo è tutto ad un tratto, lo può essere un po' alla volta. Se non ora; da qui a poco. Se non immediatamente; lo sarà coll'ajuto di questo o quello esterno mezzo.

Lo spirito umano ha in fatti una giurisdizione assai estesa, e molti mezzi in suo potere. Quante sorprendenti cose non hanno eseguite uomini isolati o riuniti? quante che sembrano impossibili? Ciò ch'è accaduto è prova di ciò che può avvenire. Certamente ci vuole assai, perchè possa l'uomo dir con giustizia: *questo mi è impossibile*. Forse il più delle volte, invece di dir *non posso*, dovrebbe dir *non voglio*. È signore, in grado sublime, della natura che lo circonda; ma lo può essere ancor di più sopra sè stesso, purchè lo voglia, purchè abbia coraggio.

Fu sommariamente osservato, quanto estesa sia la facoltà di dominare e di forzare le fisiche sensazioni. Sarebbe forse minore riguardo alle loro idee e commozioni? Si rifletta ai meccanici artisti ed ai fanatici.

Perfino sulle disposizioni ed alterazioni fisiche, che essenzialmente si oppongono alle volontarie, ha la libertà una considerabile influenza, tanto immediata che mediata. Ciò è evidente nelle violenti idee e nelle appassionate brame, sopra il corso del sangue, sulla traspirazione, digestione, e separazione ecc. È

cosa nota, che alcuni medici e filosofi attribuiscono all' anima, a questo proposito, maggiori influenze sul corpo, a norma d' idee e brame confuse, ch' essa medesima non ben conosce (Vol. II. §. CCII.). Certo è, che il volontario e l' involontario passano con tanta finezza d' uno nell' altro, che appena colui, nel quale ciò succede, può distinguere l' uno dall' altro. Nelle malattie nervose, hanno luogo certi moti convulsivi; l' ammalato s' agita, si dibatte, balla, salta, in somma fa mille cose, in forza, com' ei crede, e come credesi, d' invincibile meccanico eccitamento. E tali eccitamenti, ed impulsi possono però procedere da pure idee; da quelle stesse idee, a motivo delle quali, l' ammalato disse già tratto tratto qualche ora o qualche giorno prima, che tutto ciò dovrebbe succedere. Ma tali idee (comunque sieno quasi interamente o mezzo involontarie) possono però aver avuto, in origine, motivo e fondamento in un volontario contegno. Sino a qual punto, in questo caso, possa venir determinato, dall' influenza di passioni e pregiudizj, il giudizio sulla possibilità, che vi fosse qualche cosa di volontario o d' involontario; non è d' uopo rammentarlo a chi la natura conosce dell' umano intendimento.

10. Che la libertà, tanto considerata nell' intera sua estensione, quanto in particolari azioni e disposizioni, si estenda assai più in un uomo che in un altro; risulta chiaro da tutte le anteriori riflessioni.

Ma come mai sarà dunque possibile il determinare sino a qual punto fosse estesa in un uomo in certe circostanze e relazioni? Che avrebbe potuto fare, se avesse voluto? Il voler decidere, senza un esatto esame, il voler condannare senza udir difesa; sarebbe certamente una temerità la più manifesta. Intanto è sì estesa la forza dell' umano spirito; può l' uomo, purchè voglia, aver influenza in tanti modi sull' interno ed esterno suo stato; che difficile sia il supporlo in necessità assoluta. Ma se uno dimandi: quanto l' uomo possa volere? Non si potrebbe dare una esatta risposta, se non dopo di aver conosciuto quanto esso uomo sia individualmente suscettivo di quelle idee e sensazioni, che contengono in sè stimolo sufficiente a farlo decidere. Ecco la ristrettezza dell' umano intendimento. Quali induzioni se ne possano dedurre in pratica; si può dimostrare in occasion di più precisa applicazione di questa massima fondamentale.

§. LXVIII.

Basi generali, per determinare esattamente il merito delle buone azioni.

Le azioni d'un uomo chiamansi buone in virtù dell'immediata o mediata loro cooperazione alla felicità di lui o d'altri (§. XXXIII.), poichè sebbene queste due specie di felicità, in natura, non sieno disgiunte l'una dall'altra (§. XXXIV.); tuttavia le idee nostre e le nostre sensazioni si riferiscono talvolta all'una o talvolta all'altra. Questa cooperazione alla felicità non è neppur giudicata ed apprezzata soltanto a senso delle esterne conseguenze; ma sovente assai di più a senso de' motivi delle azioni, e delle conseguenze interne, per la tranquillità e rettitudine (§. citato.); quindi ne siegue:

1. Che scarso merito soltanto attribuir si possa a quelle azioni, col mezzo delle quali non si procura l'uomo che un momentaneo diletto; posto ancora, che non si possano ravvisare come imperfette e vergognose, ma che destino amorevole sentimento; poichè il motivo e le conseguenze non sono, in tal caso, di molta importanza. Pure quanto difficile sia l'attribuire a tali massime un valor generale, contro ogni eccezione, si può qui ravvisar facilmente. Qual gioja

generale, qual approvazione, quali elogi non s'odono talvolta alle prime dimostrazioni di contentezza in un uomo che sia stato lungamente e forse pericolosamente malinconico, al primo manifestarsi della solita sua sensibilità pel bello fisico e per l'amabile; sebbene questo ridestamento di tale piacevole senso sia organico e naturale, come in qualunque altro uomo? Ma la varia associazione d'idee e la passeggera apprensione danno alla cosa una più imponente apparenza nel capo dell'osservatore e giudice compartecipe. Ma sarebbe realmente tutt'altra cosa, se tale ridestamento di contentezza fosse la conseguenza d'uno sforzo procedente da sagge mire e da massime fondamentali. Poichè,

2. Un'azione per mezzo della quale un uomo procura anche solo a sè stesso un passeggiero diletto (senza danno di mire più elevate), ha già maggior merito ed impulso; se la condotta di essa mostra forza, attitudine, e principalmente forza di spirito, intendimento e riflessione. Azioni di tal fatta piacciono assai più, quanto meno vedesi, sconvenire all'autor di esse il far qualche cosa pel puro suo diletto. Quindi otterranno approvazione in un fanciullo più facilmente che in un adulto.

3. D'ordinario però otterranno la preferenza quelle azioni, col mezzo delle quali, stabilisce l'uomo basi durevoli di felicità, o almeno sforzasi in modo ragioncvole di stabilirle. L'otterranno anche per que-

sto, perchè le qualità, atte a stabilire la contentezza propria, rendono un uomo assai più utile anche per gli altri, almeno in generale; poichè certamente lo schiavo non si renderà assai utile al suo tiranno per mezzo di qualità che incomincino a costituirlo uomo; bensì con queste si renderà utile all' umanità.

4. Se il merito delle azioni dev' essere giudicato per rispetto ad altri; il giudizio rendesi più difficile; la riflessione diventa più estesa ed assai più complicata. Non si può ometter di chiedere, se quest' altro meriti ed abbia realmente meritato il bene, che gli si procura? Il carattere suo proprio, le sue relazioni con la società non mancano d' essere quindi chiamati a severo esame; e può benissimo per conseguenza immischiarsi nel giudizio un moltiplice spirito di partito. Se alcuno vuol mostrare bontà verso altri; siccome ognuno riguarda sè stesso, o altra persona a sè cara, come oggetto più meritevole di tale bontà; ne viene sovente, che quello, da' tratti suoi benefici comecchè distribuiti con tutta giustizia, ottiene più odio, che gratitudine. Ma lasciando a parte questa falsa influenza, è fuori di dubbio, che un' azione diretta in altrui vantaggio, ha merito maggiore se fissa basi solide di durevole felicità, di quello che se non produce che momentanea contentezza; supposto però che il numero degli oggetti, ai quali si estende, sia eguale. Non potrebbe un innocente piacere procurato a cento, per alcune ore, stimarsi quanto

l'effetto d'una qualità che ad un solo procuri cento ore piacevoli in sua vita? Certo se tale qualità può procurar diletto anche a molti altri, cangian nuovamente aspetto le sue relazioni. E siccome si può adottar ciò, riguardo a tutte le perfezioni; così non può sembrar cosa ingiusta, se tutto quello che non offre se non un momentaneo diletto si pospone a ciò che produce durevoli perfezioni, e motivi di stabile contentezza.

Vero è che un piacere è preferibile ad un altro. Un piacere innocente è d'ordinario più utile degli altri. Quanto più pericolosa e dannosa essere può la tristezza, il mal umore; tanto più pregevole sarà il talento di chi sappia fugarla. Ecco in qual senso utilissimo essere possa anche il buffone di corte e l'arlecchino. E se si potesse calcolare ognora imparzialmente, certo è che si accorderebbe a questi distinti soggetti, un posto più elevato assai di quello, che loro è fissato dall'etichetta. Molto più poi se, a tali distinti maestri nell'arte del far ridere, si potessero attribuir mire filantropiche (1).

Ma per quanto rimanga difficile sempre il fissare il grado delle differenti spezie di piacere e dell'abilità di procurarli; è d'uopo approvar nullameno in

(1) D'Arnaud, ne' suoi racconti sentimentali, ha eretto un monumento immortale al rinomato *Carlino* direttore del teatro italiano in Parigi, dipingendolo qual uomo d'onestà la più squisita.

generale la massima, a senso della quale le azioni ed il talento si pregiano in proporzione della durata del piacere che producono. Poichè ciò, che aumenta il merito del diletto in casi particolari, può trovarsi tanto in una specie che in un' altra.

Si possono rendere ancora più complicate queste investigazioni sul merito del procurar diletto, in riguardo della moltitudine di coloro che suscettivi sono di piacere, e delle circostanze, nelle quali può essere procurato e goduto. Poichè nel confronto dell' arte ed abilità di fissare il merito in società, è d' uopo aver riguardo anche all' uso più o meno frequente. Ma basti ciò che s' è detto finora, cioè l' aver mostrate le difficilissime basi di tale sorta di giudizj, e la necessità d' esser cauti nel giudicar le azioni dei nostri simili.

5. Ma il merito delle azioni dipende in oltre dalle mire e molle, che le producono; ed in tale aspetto diventa nuovamente più difficile il giudizio di quelle dirette ad altrui vantaggio, che di quelle le quali hanno di mira il piacere e la perfezione dell' agente. Poichè in quelle cose, che eseguiscono gli uomini per altrui vantaggio, non è sempre l' altrui bene il solo ed ultimo scopo. Nasce quindi tosto la quistione, se uno abbia procurato un tal bene, per amor proprio, per egoismo, o per altro piacere suo proprio? Se per vana vaghezza di lode, o di rendersi amabile, ed a qual fine, amabile? Se per sola amorevolezza, compassione o compiacenza nel bene? O se per ve-

nerazione, per obbedienza e gratitudine verso Dio? Domande tutte, alle quali in modo ben diverso rispondono l'uomo benigno ed il sospettoso; l'inesperto e lo sperimentato; quello che tiene cosa doverosa il supporre sempre il meglio, e quello che mira a conoscere sempre e render nota la verità, qualunque ella siasi. Una quistione che, in ogni caso, quantunque l'atto fosse in sè medesimo sempre lo stesso, verrà sciolta sempre in vario modo; poichè v'influisce la conoscenza che si ha dell'oggetto agente, la quale quindi ben difficilmente sarà sciolta in egual modo anche da soli tre uomini e nello stesso caso, purchè si esprimano come pensano. Ciò che poi ne siegua, intorno alla verità ed all'uso di tale soluzione, è cosa per sè stessa manifesta. Non già che questi esami, e giudizj, impossibili sieno sempre all'umano intendimento; ma può dirsi, che per coloro i quali giudicar vogliano o debbano il merito interno delle azioni umane, sia impossibile il conformare e limitare il loro giudizio a tutti i giusti e reali aspetti di esse.

Posto questo in riguardo all'applicazione a' casi particolari; non ammette più difficoltà la massima generale, che un'azione sia tanto più pregevole; quanto più distinte, quanto più benefiche sembrino le sue mire e le sue molle, prese in generale a norma dei loro naturali effetti. Ma qui presentasi di nuovo un articolo della massima estensione, e d'invincibile

difficoltà; cioè quello *di trovar una giusta esatta regola generale di proporzione, per giudicare tutte le mire e molle del volere umano.* Quali difficoltà sia per incontrare una tale impresa; sarà presto noto, purchè se ne faccia una prova, qualunque siasi il lato, dal quale incominciar si voglia. Si provi soltanto a voler definire il vantaggio ed il danno dell' inclinazione all' onore, a norma de' diversi suoi gradi, e delle esterne relazioni; oppure i differenti effetti della tema della divinità, egualmente ne' varj gradi e nelle varie relazioni. Certo, in un generale giudizio, devonsi aver di mira non cose accidentali imaginarie, ma essenziali, naturali e reali. Ma ciò che agisce non sono gl' impulsi così in astratto; bensì modificati in tale e tale maniera. E quell' uomo, che nel suo contegno si lascia guidare da brama d' onore o da tema di Dio, modificata in un dato modo e grado, non si lascierà guidar dalla stessa modificata altrimenti; ben lungi adunque dal potersi collocar questo tale nella classe medesima di tutti quelli, che eseguirono una stessa cosa, guidati anch' essi da brama d' onore e tema di Dio. Da ciò risulta non potersi con certezza dalla specie dell' azione indicare i motivi, e le molle che l' hanno prodotta; il che appena può scorgersi dall' azione stessa individuata; epperò se ordinariamente si fa poca attenzione a ciò, è da perdonarsi alle difficoltà che si oppongono ad una maggiore esattezza.

6. Ove trattisi delle mire, è d'uopo aver riguardo alle conoscenze ed alla penetrazione di chi agisce. Poichè a norma dell'estensione e diversità di quelle, si possono supporre o non supporre, in un dato caso, le solite o altre conseguenze. Di più possono le mire, ch'ebbe uno, essere d'un diverso merito, in proporzione della conoscenza dell'atto, del suo valore e delle sue relazioni. Un servo fedele offre il suo cavallo al suo re in una battaglia; gli salva la vita, e resta vittima egli stesso in sua vece. Vide egli soltanto, che il cavallo del re non era più atto a servirlo; o sapea di più ch'era al punto d'essere sagrificato, se restava a piedi? Queste ed altre nozioni son necessarie, per poter determinare il merito di tale azione.

7. E non solo le mire influiscono a costituire il merito d'un'azione; ma ben anche il modo ed il grado della forza e beneficenza dimostrata. Poichè quanto maggiore fu la forza, di cui uno diede prova, vi ha tanto maggior motivo d'aspettare copia maggiore d'azioni simili. Quanto maggiore fu la facilità nell'uso della forza, prende la buona azione un'apparenza più piacevole, per la prontezza, con cui nacque, e quanto più nobile fu il modo, quanto più celere la prontezza; tanto più nobile aspetto prenderà la stessa azione. La forza di spirito è più nobile della forza fisica, e la più nobile la più distinta forza di spirito è quella che promove la più attiva sensibilità e benevolenza. Se un uomo vede in pericolo il suo nemi-

co, al quale non possa porgere ajuto senza pericolo proprio; se in tale circostanza non solo obblia l'inimicizia ed i vantaggi, che gli ridondano dalla perdita del nemico; ma fugge dalle braccia d'un'angustiata moglie, che supplichevole lo rattiene, combatte coraggioso e salva il nemico; quanto sublime non deve apparire, agli occhi d'un sensibile osservatore, un tale atto, a motivo del modo e del grado di forza attiva!

8. Anche le difficoltà e gli ostacoli tanto esterni, che interni, influiscono a costituire il merito d'una azione. Però fra gli ostacoli interni, porta differenza, se questi consistono in imperfezioni dell'agente, forti e vergognose, o se dipendono da qualità generali dell'umana natura, o innocenti imperfezioni dello stesso agente, che non danno occasione a giudizio sopra di lui svantaggioso. Poichè è manifesto che una buona azione non solo non deve riuscir più gradita, ma anzi meno, se si rese difficile a motivo dell'inerzia, dell'ignoranza, della cattiva inclinazione o abitudine di chi la eseguisce; tuttavia se il vincere un ostacolo, anche procedente da propria colpa, desse prova di generosa decisione; l'idea di tale coraggio aumenterebbe la compiacenza nella buona azione.

9. Il riflettere alla forza divenuta attiva ottiene compiacenza anche in quelle decisioni ed imprese, le quali, a motivo della forza superiore dell'ostacolo, non poterono esser ridotte ad esecuzione; molto più

se l'ostacolo non era preveduto; e soprattutto l'inclinazione non possa sembrar temeraria. In tal caso anche il solo desiderio reca onore; *in magnis voluisse sat est.*

10. Ove le mire e le forze determinano il giudizio, è mestieri esaminare, sino a qual grado di propria volontà uno abbia oprato qualche cosa di bene, o sino a qual punto sia stato forzato, o persuaso, o meccanicamente guidato dall' altrui esempio. Anche il più spregevole avaro inducesi forse a dar una ricca limosina trovandosi in luogo, ove tutti danno, e reprime intanto l' affanno che gli costa, nell' intimo del duro suo petto. Così l' uomo più inerte, più insensibile mettesi in movimento, allorchè tutto corre verso chi invoca ajuto; se si fosse trovato solo, non si sarebbe mosso.

Se abbia maggior merito un' azione eseguita meccanicamente per secondar l' altrui esempio, o in conseguenza d' altrui persuasione ed impulso; non può decidersi così in generale. L' agire in conseguenza d' esame, e di fondamenti è certamente, in generale, più lodevole e più conveniente ad un uomo, di quello sia il seguire un cieco meccanismo; ma convien osservar poi quanti impulsi furono necessarj ad uno, per quanto tempo sia stato indeciso. Certo è intanto, che se l' esterno impulso non fu che tema; avrà l' azione un ben meschino merito. Poichè il timore, l' opposto del coraggio, l' emblema della debolezza,

non ha in sè la menoma qualità che piaccia. Se il solo timore fosse fra gli uomini la molla del bene; ne verrebbe diminuita la compiacenza anche dall'idea, che in molti casi e circostanze, nulla di bene può aspettarsi da tale sorgente. Pure porta sempre una differenza, l'essere o no convenevol cosa il timore in chi agisce. La tema de' genitori, in un fanciullo, è non solo una molla necessaria al bene; ma anche in sè una qualità più naturale e migliore che il suo opposto. Quanto più ragionevole e doveroso è il timore; tanto più lascia intatto il merito delle azioni da lui procedenti.

Convien notare finalmente, a chi si riferisca il timore che determinò taluno; se temea per sè o per altri. Se la sposa si decide per tema di spiacere a suo marito, di perdere l'amor suo; l'impulso è lodevole in sè stesso, e può essere talvolta assai nobile. Che se l'uomo temesse anche all'idea sola di commettere un'ingiustizia a danno d'alcuno, purchè altro non tema: ecco l'eroe, il vero eroe agli occhi del saggio.

11. Se meriti maggior approvazione un atto che sia il risultato pronto del sentimento, o di un completo esame, si può decidere in conseguenza delle ammesse massime fondamentali. Convien esaminare la qualità e la base di tale sentimento. Si danno certi casi i quali per mezzo della simpatia agiscono in modo così preciso, sulla nostra natura, che la deci-

sione risultante da siffatto sentimento è quasi sempre giusta e conforme alla natura stessa. E la prontezza del naturale sentimento può rendere impossibile allora l'esame, in quel modo appunto che la sua rettitudine lo rende inutile. Quindi l'agire in tali circostanze, con posato esame, sarebbe un mostrar mancanza di sentimento; almeno nella maggior parte degli uomini; poichè un grado sublime di chiarezza d'idee e di prontezza nel pensare, può far sì che anche un senso vivace sia accompagnato da riflessione, e da esame; ma ciò non è dono di molti. Nullameno l'applicazione di queste massime esige precauzione, poichè, da una parte, la celerità nel decidere porta seco pericolo di troppa precipitazione, in cui possono essere omesse essenziali circostanze. D'altra parte non sono rari i casi, ne' quali è necessaria una pronta decisione, perchè non cessi l'istante, nel qual solo poteva farsi il bene. Ma per quanto esteso esser possa il merito delle azioni procedenti da istinto sentimentale, se la forza di questo fondasi nella leggerezza, gli effetti suoi non potranno esser mai tanto pregevoli, quanto quelli della ragione.

12. Da tutte queste discussioni, risulterà chiara la giustezza di quelle idee, a norma delle quali vengono distinti i gradi cui innalzar si può il merito delle buone azioni (§. LXIII.). Un' azione *piacevole* chiamasi quella, che produce un' impressione aggradevole, quantunque non offra altro vantaggio. Ma una

azione *buona* deve produrre vantaggio. Che se il modo, con cui viene eseguita è anche piacevole, chiamasi *bella* azione. Azioni *nobili* sono quelle, che mostrano benevolenza in grado non comune. *Grande* è una azione allorchè palesa una gran forza d'animo in chi la fa; allorchè per procurar vantaggio ad altri o si sagrifican non solo alcuni esterni beni; ma si mette perfino a repentaglio la vita e l'onore. Atto sublime è quello che manifesta straordinarie morali perfezioni, che solleva il suo autore al di sopra degli altri uomini buoni e generosi, e lo fa conoscere come un essere sublime e quasi d'altra specie; come, per esempio, chi per altrui benevolenza sagrificásse volontariamente la sua vita. Tale fu l'atto di Socrate, che si sottomise alla sentenza di morte, mentre potea fuggire; ma credette dannoso esempio quello d'opporsi al giudizio dei legittimi magistrati.

È da osservare però, che tali sublimi gradi di merito interno non hanno luogo se non quando le azioni sono dirette a ragionevole scopo, e tale che la sua importanza corrisponda per lo meno alla qualità del sagrifizio.

Nullameno intorno a questa circostanza conviene aver riguardo alle cognizioni della persona agente; poichè potrebbe lo scopo sembrarle importante benchè non lo sia. Così gli atti e le sofferenze procedenti da persuasioni superstiziose non ebbero certamente scopo reale, ma furono sempre effetti puri di

generoso, nobile attaccamento all' umanità, o d' amor verso Dio. I fatti di Curzio, di Decio, di Codro sono eroici in questo genere.

§. LXIX.

Delle benemerenze e del loro pregio.

Certe buone azioni ottengono il nome di benemerenza. Tal nome addita quelle azioni, che per amorevolezza producono o aumentano la felicità di altri uomini. Poichè per mezzo di tali azioni rendesi l'uomo meritevole presso gli altri, ed ottiene un diritto a riconoscenza, gratitudine e stima. Ma tale diritto non che il dovere corrispondente, per quanto naturali sieno e sacri, sono però imperfetti e non coattivi. Se le azioni benefiche producessero un perfetto diritto d' esigere ricompensa, e prendessero in tal modo un aspetto egoistico; non solo perderebbero assai del loro merito; ma in molti casi, in vece d' esser utili, produrrebbero dannose conseguenze. Chi potrebbe, in tal caso, calcolar con esattezza, quanto fosse il merito d' un' azione benefica e per chi la fece, e per quello in favor del quale fu fatta?

Dalle idee fondamentali di benevolenza, e dalla natura del relativo dovere, risulta inoltre:

1. Che la benevolenza deve considerarsi tanto maggiore, quanto maggiore è il bene da essa prodotto in

vantaggio d' altri. Di più quanto maggiori furono le difficoltà innocentemente incontrate e superate. Principalmente poi aumenta l' idea della benevolenza, se uno avesse superato ostacoli, da' quali lo stesso beneficato era rimasto atterrito.

Al contrario diminuisce il merito, allorchè venga fatta in modo spiacevole, con oltraggiante orgoglio ec.; quindi a torto lagnansi alcuni dell' altrui ingratitudine, la quale benchè non corrisponda al benefizio, è però meritata dal modo basso, con cui fu praticato.

2. Da tali riflessioni, risulta non essere indifferente al pregio della benemerenza lo scopo, che l' ha prodotta. Per verità abbiamo sempre doppio dovere di supporre buone mire in chi ci benefica; è prescritto il primo dalla filantropia, la quale esige, che ne' casi dubbj si supponga il bene; il secondo dalla gratitudine, o dalla necessità di esimerci dalla vergognosa taccia d' ingrati. Questo però non impedisce che anche in simili casi non si possano o non si debbano talvolta supporre o anche conoscere con certezza, mire di differente merito: nè può essere per noi cosa indifferente la qualità buona o cattiva, nobile o bassa delle mire dell' azione che ci recò vantaggio; poichè lo scopo cattivo, ed un modo indegno possono recarci pena maggiore assai del piacere prodotto dal vantaggio. Qual benefizio, se uno dopo molte replicate promesse, fa finalmente qualche cosa in nostro vantaggio, per vantarsene, o per tenerci poi di-

pendenti; quanto più giustamente non si potrebbe ciò chiamar oppressione? Che se le conseguenze riescono tuttavia utili, certo è che il merito ne fu diminuito dalle cattive mire. Si suol dire talvolta che uno abbia fatto un bene senza volerlo, o forse anche senza saperlo. Si dice questo in riguardo del buon effetto prodotto da un'azione, senza riflettere allo scopo; ma la vera idea di benemerenza non è in questo senso. Chi agisce senza scopo di giovarci, senza principio di benevolenza per noi, non può bramare che noi riconosciamo il vantaggio procuratoci, come un tratto di benevolenza. Tutt'al più saremo in dovere di riguardare costui con occhio di compiacenza pel bene, che per accidente ci ha recato; ma la nostra vera gratitudine non sarà che verso il cielo.

3. Può uno acquistar benemerenza presso un altro col solo mezzo di buone intenzioni? Col mezzo d'intenzioni affatto inattive, ed espresse con sole parole, non è possibile, comunque seriamente esistessero, nè si potesse chiamar sua mancanza il non averle ridotte ad effetto; tali intenzioni possono meritar gratitudine, non danno però diritto a benemerenza. Questa esprime azione, nel qual senso s'intende anche concessione o sofferenza; poichè il soffrire per un altro, o il lasciargli ciò che gli si potea togliere, ciò che poteasi esigere, è talvolta il miglior vantaggio che procurar gli si possa. Neppure si possono chiamar benemerenze

certe azioni imprudenti, benchè fatte a buon fine, che per loro natura non poteano produr vantaggio. Ma e se per accidente lo avessero prodotto? Se taluno con un mezzo superstizioso avesse realmente liberato un altro da una malattia o altro male? Ognun vede come in certi casi, e per puro accidente, ciò possa riuscir realmente utile siccome in altri riuscir debba più ridicolo che utile, ed in altri affatto biasimevole, ad onta del recato vantaggio, in proporzione che impedì l'uso de' veri mezzi sicuri e naturali.

Ma non è cosa giusta, che anche gli sforzi diretti in modo ragionevole, e per pura benevolenza in vantaggio d'alcuno, meritino il nome di benemerenze, benchè non abbiano ottenuto il loro scopo? Certo è che sono azioni meritevoli di gratitudine. Poco importa del nome che l'uso della lingua loro destini.

4. È necessario che le azioni sieno buone in ogni senso, e conformi alle leggi, per essere benefiche; o basta che sien dirette in altrui vantaggio, e che in realtà ridondino in bene di chi deve riconoscerle per tali? Per molte ragioni possono diversificare assai i casi di tal genere.

5. Resta ancora quistione, per molti indecisa, in qual senso, e sino a qual punto debbano esser libere le azioni, per poter essere calcolate benemerenze. Che libere esser debbano nel senso, che sieno conseguenze d'una libera nostra decisione, risulta chiaramente da ciò che si è detto. Ed è cosa chiara, che

le beneficenze allora solo hanno sommo pregio, quando sono effetti d' una decision presa con piena conoscenza e con ragionevole esame. Non è però necessaria la controversa libertà metafisica; e per convincersene basta solo esaminar partitamente l'idea di benefizio; a senso di tale idea e delle parti sue integrali, non v' ha bisogno, per costituire una benemerenza, se non che il fatto vantaggioso ad altri provenga da motivi generosi, retti e non dispiacevoli.

Non è neppur cosa conveniente l' imaginare, che il sapientissimo, ottimo autore della natura volesse rendere dipendenti le basi della moralità da una metafisica controversia fra le più complicate.

6. Ma se il pregio e carattere delle buone azioni non dipende dalle più rimote basi; non manchiamo però d' esaminare l' origine e gl' impulsi; e cresce la nostra stima, la nostra ammirazione; se rileviamo che un certo nobile eccellente carattere siasi formato senza straniera cura, e fra tali circostanze, che nella maggior parte producono svantaggiose conseguenze; poichè vi si conosce tanto maggiore intima forza e costanza.

7. Finalmente da tutto ciò, che si è detto si ravvisa chiaramente il motivo, per cui nulla tanto influisce a mettere in chiaro e rendere lodevole una qualità, quanto una giusta modestia. Primieramente serve essa a distruggere il sospetto di vane, egoistiche mire nelle azioni. Di più fa sì che meno risve-

glisi l'altrui invidia, ed è finalmente indizio di somma saggezza in chi la possiede.

8. Ma può trovarsi benemerenza in atti che dipendono in noi da preciso dovere? Se uno non fa che il preciso suo dovere, e fors' anche a solo motivo di tema, non ha certo alcuna benemerenza; poichè manca alle sue azioni l'interna bontà, l'amorevolezza, ch' è una parte essenziale della medesima. Ma purchè uno faccia il suo dovere, per inclinazione ed amorevolezza ha sempre qualche merito.

§. LXX.

Massime fondamentali per determinare il demerito delle cattive azioni.

Fra i paradossi degli Stoici era forse il maggiore, il più insussistente quello che *ogni prevaricazione sia d'egual peso.* Era lo scopo, secondo Cicerone (1), di far sì che ognuno si astenesse anche dalle piccole mancanze, col farle credere eguali alle grandi. Ma qualunque fosse lo scopo, manca a tal massima ogni apparenza di fondamento. Le azioni virtuose, dicevano, sono tutte fra loro eguali; dunque devono esserlo anche le viziose. Ma quantunque si ammettesse, che

(1) Paradox. 3.

il nome di virtù non debba estendersi, che alle perfezioni morali sublimi in sommo grado, non ne può risultare mai la pretesa conseguenza: quanto maggiore è il bene, che si esige per costituir virtuosa un' azione, tanto maggiore è il numero de' gradi della distanza dalle eccessivamente cattive.

Il male, diceano inoltre, consiste nel fare un' azione vietata; ma il divieto è cosa semplice, che non ha gradi (1). Ma ecco appunto la falsa massima, come apparisce chiaramente nell' esaminare i motivi, che rendono illecita e vietata una cosa. Finalmente si accordava benissimo che il danno d' una colpa sia maggiore di quello d' un' altra; ma si volea che il male interno sia sempre lo stesso. Pure anche questo è falso; poichè,

1. Il male intimo d' una cattiva azione può calcolarsi o dalle basi da essa fissate, e dalle inclinazioni a nuove colpe nell' animo dell' agente, o dai principj in essa contenuti di rossore e di pentimento; oppure dalla dispiacenza, che devono risvegliare in altri le mire e tendenze, che si ravvisano in tale azione. In nessuno di questi aspetti non si potrà dir mai, che ogni cattiva azione sia egualmente cattiva. Ma sarà ora maggiore, ora minore la sua odiosità, primiera-

(1) Quoniam in eo peccatum est, si non licuit; quod semper unum et idem est; nec majus et minus unquam fieri potest. l. c.

mente giusta la qualità delle sue mire. Anche le mire d'una cattiva azione possono essere buone e nobili, come nel noto fatto del giovane *Manlio*, il quale sorprese in casa il tribuno della plebe, e lo forzò con ferro sguainato, a giurar di desistere dall' accusare suo padre. Potrebbe mai spiacere una tale azione, come se fosse stata diretta a far mettere in libertà Clodio o Catilina?

Anche nelle stesse cattive azioni avvenute senza cattivo fine, e per negligenza, devono aver luogo diversi gradi di colpa, giusta la diversità della negligenza, e leggerezza. *Summa negligentia dolus est.*

2. Porta egualmente una gran differenza nelle qualità dell' atto il grado di decisione d' agire contro una legge nota. Questa decisione può manifestarsi tanto con espressioni, che col fatto medesimo; cioè dalla qualità delle forze, de' mezzi impiegati, dell' ostinazione nel superar gl' impedimenti e cose simili.

3. Se quello che commette un' azione cattiva, dannosa non avesse saputo ch' era proibita, nè avesse potuto saperlo, a motivo della sua posizione o inscienza; in tal caso non avrebbe l' azione neppure la totale natura d' un mal morale; poichè per qual motivo non potrà far un uomo una cosa che, secondo la possibile sua intelligenza, gli sembra giusta? Una legge innocentemente ignorata non ha per lui alcun valore.

4. Quanto più uno in un' azione cattiva ha agito per libera e propria inclinazione; tanto maggiore è

la sua colpa; tanto maggiore la dispiacenza che produce tale atto. Che se in vece fu sedotto e stimolato; dispiace meno la colpa perchè dividesi in molti. Potrebbero anche esser tanto potenti gl' impulsi e le seduzioni, da apparire in lui simile colpa più debolezza, che cattiveria.

5. Anche l' estensione delle dannose conseguenze influisce assai a costituir la grandezza d' un' azione cattiva. Un' azione sarà peggiore assai se distrugge una perfezione in un uomo, una fonte di piacevoli sensazioni, di quello che se soltanto gli turba un piacer momentaneo, o gli procura un momentaneo male. Peggiore se cagiona la distruzione d' interne perfezioni, di quello che se procura la perdita d' esterni beni.

§. LXXI.

Obbligazione ossia dovere di risarcire i danni.

L' IDEA d' obbligazione si riferisce al male, che recò danno ad altri. Veramente, in un senso più esteso, s' intende sotto tal nome anche il torto, il male, la colpa, che ad uno si attribuisce. Ma l' analogia della maggior parte e delle più adatte applicazioni, conduce a ravvisare il malfattore qual debitore, obbligato a risarcire i danni da esso ingiustamente ca-

gionati. Tal dovere ha le più importanti decisive basi nelle morali sublimi idee fondamentali. In primo luogo, il desiderio di risarcire possibilmente i danni è già il più naturale effetto del pentimento. Il vero pentimento tende a fare, per quanto è possibile, che non sussista quanto è accaduto. Di più si esige con giustizia risarcimento, nel senso indicato, per questo perchè è cosa men aspra e meno ingiusta, che uno soffra per propria colpa, che per colpa altrui; nel primo caso non si dipende che da sè stesso, nel secondo si dipende da altri; nel primo non è d' uopo convenir che con sè stesso, il che è più facile assai, che il doversi guarentire dai danni, che possono esserci cagionati da altri. Finalmente il risarcimento è una specie di castigo comunemente utile, per mettere in orrore il male e procurar l' osservanza delle leggi.

In mezzo a tutto ciò il dovere di risarcimento non è sempre coattivo; ma solo allorquando il mancamento fu contro un dovere perfetto. Poichè ciò, che fu fatto senza lesione delle leggi d' una severa giustizia, può anche restare tal quale si trova. Ma in coscienza, è dovere dell' uomo il riparar possibilmente ogni sorta di danno.

Da più esteso esame delle basi di tal dovere, risulta;

1. Che nessuno abbia incontrato obbligo, in rigoroso senso, benchè abbia fatto male, allorchè non abbia danneggiato chicchessia, o soltanto se stesso.

Però nell' applicazione di questa massima, non basta aver riguardo soltanto alle esterne ed immediate conseguenze delle azioni, ma anche a quelle che risultano in modo mediato ed interno. Chi cagiona vergogna, dispiacere, rammarico a' suoi amici, parenti ecc.; si rende verso di essi debitore talvolta assai più che se li privasse d' esterni beni. Così pure se alcuno, per sua colpa fa tal danno a sè stesso, che non possa poi attendere a proprj doveri verso altri: egualmente se col suo esempio induce altri a far danno; talchè si potrebbe ormai tenere per cosa certa, che ogni cattiva azione fra uomini, che hanno fra loro moltiplici vincoli, porti con sè qualche proprio particolar debito, od obbligazione.

2. Ma l' aver cagionato danno non basta per sè stesso a render colpevole e debitore. Ove non esiste ingiustizia; non esiste obbligo. Chi non fece se non ciò che permettono le leggi d' esterno diritto; non può essere obbligato a risarcimento. Ma se poi sia giustificato anche in coscienza, non si può ben assicurarlo. Chi fece il suo dovere, non usò ingiustizia, poichè *dovere* non può esser cosa ingiusta; non può quindi essersi reso colpevole. Può per altro esser obbligato a risarcimento, e può aver incontrato un debito, siccome chiunque, il quale anche mediante permesso, oppur anche con diritto, ma a condizione espressa o sott' intesa di risarcire, fa uso degli altrui beni; come, per esempio, chi ne fa uso in estremo

bisogno, o chi in forza d'un supposto o presuntivo diritto si appropria i beni degli altri. Così le autorità che per la pubblica sicurezza aggravano o le persone o i beni particolari.

3. Quindi chi agisce a norma delle leggi della più perfetta saggezza e bontà è senza colpa; quantunque ne risultasse del male ed anche mal morale; e ciò prova che il male non è sempre separabile dal bene; e la sublime saggezza e bontà esigono soltanto la preponderanza del bene. Quindi non cesserà d'essere buon reggente quello, le cui leggi sieno le possibilmente migliori, quantunque abbiano de' difetti, ed ammettano disordini da lui stesso già preveduti. Ad onta di tutti i mali, che succedono nel mondo, Dio è senza colpa, a senso anche del sistema dei fatalisti.

4. Incontra obbligazione ed è tenuto a risarcimento chi fa danno ad altri, in modo ingiusto; comunque abbia o no preveduto e voluto un tal danno. Le basi generali del dovere lo esigono in ambi i casi. Un danno cagionato a bella posta offende certamente di più; pure non è mai da supporsi, esistere chi di buona voglia lo soffra, benchè nato per accidente, purchè da azione ingiusta. E siccome anche la sconsideratezza che giunga a certo grado, ed in certe circostanze, non è meno pericolosa della malizia, così il mantenimento della pubblica sicurezza vuole risarcimento.

A norma de' principj di coscienza, è in dovere l'uomo non solo d'astenersi dal far male e cagionar danno ad altri; ma ben anche d'allontanar, come da sè stesso, così possibilmente dagli altri le offese ed i danni. Le leggi esterne non possono sempre esiger tanto. A norma di queste è abbastanza talvolta il non aver cagionato male appostatamente; talvolta non è doverosa, che una lieve mediocre cura; talvolta però esigono anche le esterne leggi una cura severa ed ogni possibile sforzo. Ciò consiste nel non omettere la menoma cosa di ciò, che si conosca necessario o utile ad impedire il male e procurare il bene, chiamando esterno ajuto, ove si veda che all'uopo non bastino le sole nostre forze.

5. Può quindi esser colpevole uno tanto allorchè contro sua voglia cagioni danno ad altri, avendo di mira un'azione illecita, quanto, nel caso, in cui in un'azione lecita commetta errore nel modo d'agire e rechi così involontario danno. Nel primo caso trovasi chi, per esempio, in una caccia vietata ferisce uno involontariamente. Nel secondo caso trovasi chi in una caccia lecita, ferisce tirando colpi senza precauzione. Risulta quindi come uno possa rendersi colpevole tanto omettendo ciò che deve, quanto facendo ciò che non è lecito.

6. Nel caso in cui uno, non per propria spontanea decisione, ma indotto, sedotto da altri, e di mala voglia faccia un'azione cattiva, che pur poteva e dovea

tralasciare, è colpevole, incontra un debito e può esser tenuto ad un pieno risarcimento; purchè non risarciscano i seduttori, i quali sono talvolta i più colpevoli; poichè è sempre minor male che paghi un tale colpevole, di quello sia che danneggiato resti l'innocente. Ma se uno recò danno contro sua voglia e fisicamente costretto; in tal caso è una disgrazia, o la colpa è di quello che, sebbene in senso rimoto, l'ha procurata ingiustamente. La passione dell'offeso potrà forse scoppiar contro l'innocente immediata cagione del suo danno; ma la ragione lo dichiara esente da ogni debito. Fu quindi equa la sentenza di quel giudice presso il quale uno insisteva per essere risarcito dal danno, che un altro gli avea cagionato nel cader da un tetto. Decise il giudice, esser concesso anche a lui il fare altrettanto. Ma l'azione che avviene involontariamente può procedere da altra ingiusta, ed in tal caso può egualmente esser imputata a colpa. Chi spontaneamente si unisce ad una conosciuta cattiva società, chi s'associa ad una banda di gente immorale diventa colpevole anche in tutto ciò che dovrà fare per forza.

7. Ma l'idea di colpa e di debito resta indipendente dall'esame delle più rimote basi delle azioni, e dalla metafisica controversia sulla libertà; poichè tale idea fondasi unicamente sulle prossime basi e non comprese in tali controversie. Basta che uno abbia ingiustamente e spontaneamente danneggiato un al-

tro, perchè ne nasca il dovere di risarcimento. Tale risarcimento è un mezzo indispensabile per tranquillar l'offeso e diminuire l'ingiustizia dell'atto, come lo mostra l'esperienza; quindi è indipendente da quistioni metafisiche; quindi vien esatto con diritto. Chi, non contento d'attenersi alle prossime basi delle azioni ingiuste ed alle loro conseguenze, vuol riferirsi a' più remoti principj, potrà forse ricavarne più miti sensi per rispetto ad un colpevole, in quantochè trova che tali primi primissimi principj hanno origine fuor di lui stesso. Ma rivenendo all'azione, dovrà sempre concepirne dispiacenza ed esigere risarcimento. Il fatalista considera tale moderazione di sentimenti verso l'offensore come la più salutare conseguenza del suo sistema. Che può esservi di più salutare, dic'egli, dell'influir moderazione negli uomini, anche nella stessa difesa de'loro diritti? Ma non è necessario essere fatalista e negar la metafisica libertà per concepir sensi di moderazione. Poichè nessuno potrà dir con certezza, che i rimoti principj delle azioni non sieno almeno in gran parte, estranei a chi agisce; la storia naturale dell'uomo ce lo mostra chiaramente. Quante cose, sì buone che cattive, non procedono nell'umana vita, dal temperamento e dalle forze dell'animo, che pur nessuno ha procurate a sè stesso? Quanto non dipende la fondazione, la rinnovazione, la modificazione delle nostre idee, da cagioni e circostanze che noi non abbiamo procurate

nè scelte? Qual uomo potrà assicurar con fondamento, che se, dall'istante della sua nascita, si fosse trovato nelle stesse esterne note e presumibili circostanze d'un malfattore, non sarebbe stato anch'egli un egual malfattore? Ma comunque non fosse forse riuscito tale, in virtù delle migliori sue interne disposizioni e della sua posizione; per quanto possa con giustezza decidere l'umano intendimento, il danno preponderante è sempre cosa ingiusta; e dove abbia luogo volontaria ingiustizia, è doveroso sempre il risarcimento.

8. Nessuno è tenuto ad agir contro la migliore sua morale intelligenza; siccome neppure ad ometter ciò che, giusta la migliore sua conoscenza, non è cosa ingiusta. Potrebbe mai per altro rendersi colpevole o debitore taluno col recar danno, agendo a norma della migliore sua intelligenza? Prima di tutto bisogna spiegar chiaramente che s'intenda per *agire a norma della migliore morale intelligenza*. Poichè non basta per ciò, che uno agisca giusta quella qualunque sua propria conoscenza; che operi secondo che a lui sembra più retto e più utile: in fatti si danno casi ne' quali non è lecito all'uomo l'agire in tale senso. Se la migliore sua intelligenza non offrisse norma sufficente ad un giusto contegno; è dovere preciso allora il prender consiglio, o l'affidare ad altri la direzion della cosa. Chi agisce altrimenti, se fa male, si rende colpevole. Colpevole rendesi in tal modo chi prescrive medicine senza ben conoscere la

natura della malattia o la forza de' rimedj; siccome i medici non abbastanza istruiti, che pur ardiscono d' esercitare tale importante, delicata e nobile arte. Così non agisce, giusta la migliore morale conoscenza, chi opra a suo talento, ove non avrebbe che a seguire le altrui prescrizioni, come, per esempio, tutti i subordinati.

Così chi senza commissione, ordine, autorizzazione o ragionevole motivo, mette mano nelle proprietà d' altri. Così chi assume impegni, incarichi senza aver le necessarie cognizioni, e molto meno poi, se con milanterie o false assicurazioni se ne facesse credere capace.

Certo è che sarà difficile assai, per un tribunale, l' applicazione di tali massime, ed in molti casi, affatto impossibile; a motivo che nessuno può sapere sino a qual punto si estendano le morali altrui cognizioni, e se non siasi trascurato alcun dovere. Non possono gli uomini in questi casi giudicare se non per analogia, a norma d' idee risultanti da lunghe sperienze, in confronto di ciò che può dir il colpevole in sua giustificazione. Esige l' umana debolezza, che con somma precauzione si proceda in simili giudizj.

9. Ma qual grado di cognizione, d' intelligenza, d' uso di ragione sarà necessario, perchè un' azione sia colpevole? La sicura risposta in generale è questa: tal grado, quale è necessario, per potere, in con-

corso dell'accordo delle naturali sensazioni della simpatia e dell'amor di sè stesso, disapprovar l'azione, e metterci un ostacolo, mediante la pena del risarcimento. Ove trova esistenza la base d'una reale idea, ivi è anche applicabile.

§. LXXII.

Delle azioni degli ubbriachi, de' nottambuli, de' forsennati e degli appassionati.

Un esatto esame sulle azioni d'uomini che si trovano in una delle indicate posizioni è necessario non solo per l'applicazion delle accennate massime, ma ben anche per iscioglière il dubbio, se le azioni dannose possano costituir colpa e debito, in certe circostanze, nelle quali le azioni utili non possono essere attribuite a merito. Quindi per ciò che riguarda,

1. L'ubbriachezza; nessuno crederà che liberi da colpa e dal dovere di risarcire i danni, allorchè uno siasi scientemente ubbriacato. Ma anche qualora uno non conoscesse prima gli effetti d'uno smisurato bere, o che vi fosse stato forzato; sarebbe tuttavia cosa ingiusta il lasciar che un altro affatto innocente soffra i danni da quello recatigli in tale stato.

2. Allorchè un uomo è privo affatto di ragione, non esiste certamente più base alcuna di moralità

nelle sue azioni, essendogli impossibile il distinguere le cose imaginarie dalle reali, e di resistere alle prime col mezzo di ragionevoli idee. Ma ciò non impedisce, che chi fu danneggiato non ne resti malcontento; e che non abbia diritto d'esigere risarcimento, allorchè questo tale sia in istato di poterlo fare; poichè l'uomo ama sè stesso più che gli altri; se quindi si dovesse riguardare lo stato di chi fu privo di ragione, come una malattia, come una sciagura, sembrerà sempre cosa ardua ed ingiusta il lasciarsi aggravare dalle sciagure d'un altro, quando questo stesso possa soffrirne tutto il peso. Di più è cosa dubbia se in tale stato sia affatto impossibile il riflettere, il mettere ostacolo alle strane dannose tendenze, o se aumentar si possano da molti impulsi. Se ciò fosse possibile; sarebbe utile il risarcimento anche come un rimedio per la guarigione.

3. Queste riflessioni sono applicabili anche al nottambulo, qualora involontariamente rechi danno ad alcuno; essendo cosa più naturale, che ne soffra il danno chi ha la malattia di quello che un altro. Chi dovesse soffrirne il danno potrebbe anche chiedere ed indagare se tale malanno possa essere procedente da colpa anteriore di chi n'è affetto, come da abuso di libertà, da metodo di vita irregolare; poichè allora sarebbe più manifesto il dovere di risarcimento; come anche nel caso in cui il nottambulo conoscesse questo suo difetto e le pericolose sue conseguenze, e

non avesse avvertito, o non avesse egli stesso usato i mezzi a lui possibili.

4. La passione può, a dir vero, render l'uomo privo dell'uso di ragione e simile al forsennato; ma un tale stato giustifica tanto meno dalle cattive conseguenze che ne succedono, quanto meno può considerarsi involontario. Il temperamento può esservi benissimo di stimolo in un uomo più che in un altro; ma, coll'uso possibile dell'umano intendimento, si possono indebolir le forze di tali stimoli, e guarentire l'uomo da ogni eccesso delle passioni, in modo che nessuno possa avere in ciò bastante scusa, per non essere tenuto al risarcimento dei danni. Per qual motivo dovrà uno soffrire danni per questo solo perchè un altro ha troppa fantasia e non bastante intendimento?

I giudizj esposti finora possono essere sempre più confermati, e tolti gli opposti dubbj col mezzo delle seguenti riflessioni.

1. L'ubbriaco, il forsennato, il nottambulo, il furente per collera, non cessano dal godere, benchè in tale stato, i diritti umani; ognuno è in dover di trattarli come uomini per quanto è possibile; non deve quindi sembrar cosa ingiusta neppure l'assoggettarli possibilmente agli umani doveri.

2. L'anteriore esame ebbe di mira soltanto il riconoscere ciò che, a tutto rigore, esiger si possa da un uomo, che nelle accennate posizioni rechi danno

ad un altro; dal che risulta, come in molti casi, e per singolari motivi, non debba essere applicabile un tal rigore.

3. Ma potrebbe sembrare strano il trovar colpa, almeno in qualche senso, in azioni dannose avvenute in circostanze, nelle quali non si attribuisce alcun merito alle azioni utili. Poichè non si può attribuir merito ad azioni fatte senza scopo; per conseguenza neppure a quelle fatte senza riflessione e senza conoscenza. Ma anche tale apparente ingiustizia sparisce, se si riflette, che l'uomo è amato e stimato in virtù del suo merito, come un essere che agisce moralmente, non come puro animale, o quale creatura inanimata. Tale amore e stima non può sussistere se non fondata ne' motivi e nelle mire delle azioni. Al contrario nel dovere di risarcire i danni, non si tratta che di rimediare ad un male esterno.

§. LXXIII.

Partecipazione alle colpe ed ai meriti d'altri.

In quella maniera che rade volte o mai non succede nel mondo, che un effetto risulti da una sola causa; così è raro nelle umane azioni, che un solo vi abbia parte. Quindi è che facilmente estendesi la moralità di esse da uno a molti, come compartecipi del merito o delle colpe.

L' esatto giudizio di tale partecipazione vien determinato dal doppio riflettere a ciò che uno ha fatto, e sul motivo, per cui ha agito. Quindi è mestieri osservare:

1. Quanto uno abbia cooperato nell' azione d' un altro. Se questo avrebbe potuto agire da sè solo, o con poco ajuto. Se da sè solo si sarebbe deciso. Si potrà dire che abbia preso parte in sommo grado, nell' azione altrui, quell' uomo, senza del quale non si sarebbe nè potuta imprendere, nè ben condurre a termine l' azione. In infimo grado, al contrario, colui, senza del quale l' azione avrebbe avuto luogo egualmente. Se uno fu necessario o per incoraggiare, o per prestar ajuto, avrà meno parte del primo, e più del secondo, nel caso però che tale ajuto o incoraggiamento potesse esser prestato da altri, e già fosse per esserlo. Chi coopera alla risoluzione ha parte maggiore nella moralità dell' atto, di colui che con la forza influisce all' esecuzione; comunque la cooperazione di questo sia più patente e più sicura; poichè la moralità delle azioni dipende principalmente dal volere. Anche per questo s' attribuisce molto al volere, perchè da lui possono dipendere molte altre azioni simili. Ma siccome l' interno d' un uomo, e le influenze di esso sono assai difficili a calcolarsi; così queste saranno soggette sempre a molti dubbj, mentre più evidenti e più calcolabili saranno quelle procedenti da esterno ajuto.

2. Allorchè molti ebbero parte in un atto, convien esaminare, sino a qual punto abbia influito ciascuno alla decisione, e con qual grado di forza abbia cooperato all' esecuzione.

3. Ma il tutto principalmente dipende dai motivi e dalle mire, che uno ebbe nell' essere complice all' azione d' un altro. Se retto fu lo scopo, e giusti i motivi; ciò serve a rendere maggiore il suo merito, ove abbia preso parte ad una buona azione, e lo giustifica da ogni male, ove l' azione sia cattiva. Se uno prende occasione o stimolo al male dal contegno irreprensibile d' un altro; ciò dipende da sua propria ignoranza, debolezza o corruzione. Che se i motivi, le mire del primo non erano innocenti, ma difettosi, allora l' eccitamento al male non sarà senza colpa; e se influì ad una buona azione, vi avrà qualche merito. Dipende poi anche dalla libertà ch' ebbe uno nel prender parte, o dal grado di violenza, essendovi forzato.

4. Da tale doppio riguardo risulta una nuova differenza; cioè quanto naturale, verosimile, necessario, sicuro fosse l' effetto dell' opra, con cui uno prese parte all' azion d' un altro; poichè non solo ciò serve a rilevare il giusto grado d' influenza esterna e reale; ma anche a conoscerne lo scopo, il grado di diligenza, o di storditezza.

5. Quindi dipende anche dall' aver influito immediatamente, o dal mezzo di cui si è servito. Gli effetti immediati delle nostre forze sono i più essen-

ziali, i più proprj i più facili a prevedere; sarà quindi somma ed indubitabile la nostra partecipazione, se da noi fu forzato uno con fisica violenza ad agire. Una tale violenza, col togliere la libertà alla causa immediata, può toglierle in pari tempo ogni moralità. La violenza morale dev' essere calcolata giusta la forza naturale degli usati impulsi, delle minaccie, delle promesse, degli allettamenti, o scherni. E più che mai è da osservarsi qual forza aver potessero tali impulsi nelle circostanze, e ne' modi in cui furono usati. Una parola, uno sguardo in certi momenti, in certi modi ha maggior forza talvolta che un lungo discorso in altra occasione.

6. Deesi porre poi molta attenzione alle relazioni in cui trovansi i due agenti fra di loro, epperciò l'influenza dei genitori, de' precettori, e delle persone amate sarà sempre da tenersi più forte di quella d' altri.

Intorno al dover di risarcire convien notare che:

1. Può succedere, che quello stesso il quale riceve oltraggio o danno sia egli medesimo il più colpevole coll' aver provocato, dato occasione, motivo o coll' aver eccitato contro sè stesso un gran sospetto; o può essere stato sorpreso in un fatto illecito. La passione, ed il partito possono facilmente in tal caso coprire la propria colpa con la colpa dell' altro. Ma la giustizia esige, che non si possa imputar all' uno se non sino al grado, in cui si può con ragione giustificar l' altro.

2. Quanto al risarcire i danni cagionati da più persone insieme, sono certamente obbligati tutti per la loro parte, cioè per quanto hanno cooperato; nè vi sarebbe fondamento nel voler esigere l'intero compenso da un solo. Ma se l'innocente danneggiato dovesse in qualche modo soffrire dal riscuotere partitamente il risarcimento; sarebbe cosa giusta l'esigerlo per intero da un solo, lasciando poi a questo il risarcirsi sugli altri; poichè è sempre più giusto che soffra il colpevole, di quello sia l'innocente.

3. Quanto minore fu la moralità, oppure quanto minore è la possibilità di risarcire, nella causa principale, o in qualche altro complice; tanto maggiore sarà negli altri il dovere di risarcire. Ecco ove fondasi il dovere de' padroni di risarcire i danni cagionati dagli animali e dagli schiavi loro appartenenti.

Si può prender parte anche ad una cosa già accaduta, col mostrare in qualche modo d'approvarla; maggiore sarà poi la partecipazione a cosa avvenuta, se si coopera a conservarla.

CAPITOLO V.

PRINCIPJ DI GIUSTIZIA NELLE RICOMPENSE E NE' CASTIGHI.

§. LXXIV.

Idee fondamentali e massime generali.

La sublime regola d' un giusto contegno, per aumentar nel mondo la somma del bene, e procurare l' incremento d' ogni felicità, come pure per diminuire possibilmente il male, mostra chiaramente a quale scopo essenziale debba tendere la giustizia ne' castighi e ne' premj. Castighi chiamansi que' mali che risultano da un contegno opposto alle leggi. Premj quelli che procedono in conseguenza d' un esatto regolare contegno. Chiamansi naturali entrambi, allorchè procedono dalle azioni stesse in virtù di fisiche leggi naturali; *positivi* chiamansi poi allorchè risultano da particolari azioni e disposizioni. La salute, l' ilarità sono frutti e premj naturali della temperanza; debolezza e mal umore sono castighi naturali dell' ozio e dell' intemperanza. I casti-

ghi ed i premj positivi o arbitrarj sono cose per sè stesse già note.

Troppo ristretta sarebbe l'idea de' premj e de' castighi naturali, se credere si volesse, che si riferiscano questi sempre a beni o a mali fisici. L'incremento di morali qualità o difetti, di tendenze ed abitudini sono i più importanti fra i naturali premj o castighi. Anche i premj e castighi positivi possono comprender beni o mali morali, in quantochè aumentano o diminuiscono i relativi mezzi.

Ora se i castighi sono sempre un male; ne siegue che possono essere giustificati soltanto dalla necessità; in quantochè sieno mezzi indispensabili per impedire gli stessi o maggiori mali futuri. Poichè siccome ogni legge e precetto morale ha di mira la diminuzione della somma de' mali nel mondo; così non può essere cosa giusta mai, il procurare un male ad uno, se non con tale scopo.

Da questa prima inalterabile legge della giustizia punitiva; ne siegue:

1. Che un castigo non può esser giusto mai se produce più male che bene.

2. Che la stessa mira di diminuire i mali futuri, e la reale diminuzione di essi non giustificano il castigo, se diminuire o impedir si possano anche senza di questo. Talvolta si può ottenere lo stesso col solo levar la seducente occasione, o col procurare alle inclinazioni un lecito innocente contentamento; o col

togliere alle leggi la non necessaria violenza, o le leggi stesse, allorchè sieno difettose, o rese inutili per le circostanze; col distruggere gli errori, i pregiudizj mediante una seria ben diretta istruzione; e soprattutto mediante una saggia educazione.

3. Che le severe punizioni sono ingiuste ove possano bastar le miti ad ottenere lo stesso utile scopo; poichè in tal caso il mal maggiore diverrebbe inutile, quindi ingiusto.

Siccome però la saggezza e la giustizia umana non possono conformarsi assolutamente a ciò ch' è, bensì a ciò che sembra, giusta la possibile intelligenza e conoscenza; così una tal massima relativa alla giustizia punitiva, non può essere applicabile che in questo senso.

Siccome le ricompense sono un bene, potrebbe sembrare, che la giustizia non dovesse obbligarci a non eccedere in questa parte. Ma siccome le ricompense, come quelle, che si riferiscono a meriti, o in generale a buone azioni e dimostrano approvazione e preferenza, animano quelli ai quali sono destinate, ed avviliscono gli altri; risulta chiaramente, come una cattiva applicazione di esse possa diventare ingiusta. Però le esatte scrupolose prescrizioni anche nell' esercizio della giustizia rimunerativa sono in parte non necessarie ed in parte inapplicabili. In primo luogo gli uomini in generale non sono mai tanto inclinati ad eccedere nel premiare, al che non servono d' impulso che le fredde tendenze della benevolenza

e della stima; quanto a punire, al che sprona la tema o la vendetta. Di più quelli che vogliono ricompensare possono farlo anche sotto qualunque altro pretesto, il che non può farsi in chi punisce. Molte cause possono giustificare il primo; la sola necessità può giustificar quest' ultimo.

§. LXXV.

Mire più precise della giustizia, miglioramento, ritegno e sbigottimento.

Da queste prime massime fondamentali della giustizia punitiva possono dedursi alcune più decise e note mire; cioè:

1. Lo scopo di migliorare chi vien punito. Ma possono i castighi rendere realmente migliori gli uomini, ed essere necessarj a tal uopo? Vi sono reali motivi di proporre tale quistione. Intimorire lo possono al certo; ma come mai migliorare? Come produrre inclinazioni moralmente buone, le quali esigono conoscenza ed amor del bene? Non insegna la sperienza, non l' insegnano le idee generali dell' umana natura, che i castighi non fanno che esacerbare, che produrre odio e rancore contro le leggi? L' uomo crede sempre d' agire in modo conforme alla natura ed alle sue circostanze, anche quando fa male. Come potrà renderlo migliore una punizione, che non gli

toglie l'errore, che non rettifica la sua conoscenza? Oppure se per mezzo d'una miglior conoscenza della natura delle sue azioni, se per mezzo d'un castigo naturale fu indotto ad aborrire la sua azione; come può riputarsi necessaria alla sua emenda una positiva punizione?

Tali riflessioni e molto più l'esperienza mostreranno come ben raro s'ottenga emenda mediante il castigo, e come sovente si renda anzi più difficile. Non si può sostenere però, che talvolta non si ottenga. Le punizioni possono ottenerla talvolta, come segni energici della dispiacenza e disapprovazione di coloro, il giudizio de' quali non è indifferente al colpevole; sebbene non abbia forse bastato per vincere la cattiva inclinazione, espresso in sole voci. Se tale giudizio viene sentito con forte impressione può cagionar benissimo sensibile riflessione. Così correggesi talvolta il fanciullo in occasione di castigo, a motivo dell'idea sensibile del dispiacere da lui cagionato al diletto suo genitore o maestro. Così serve a correggere il castigo d'un superiore, allorchè il giudizio del pubblico lo appoggia o lo esige; poichè non c'è uomo, per quanto ostinato sia, che osi opporre la sola propria opinione al giudizio di tutti.

Ma le punizioni possono produrre emenda o ajutare a tal uopo anche in altro modo. L'effetto stesso che producono di contenere dal male, e di obbligare ad un opposto contegno, può far sì che un po' alla

volta s'indebolisca la tendenza a quello, e si rinforzi l'inclinazione ed abitudine a questo. Credono talvolta gli uomini essere impossibile, o troppo difficile l'abbandonare il male, ed il far il bene; sinchè poi giunga l'esperienza a provar loro il contrario; ma sovente è bisogno sforzarli a tale sperienza.

2. Ma quantunque non si ottenesse emenda nel punito, nè vi potesse essere neppur lusinga d'ottenerla; può essere tuttavia giustificato il castigo qual mezzo necessario per evitare in lui in avvenire eguali mancanze o peggiori. Nel castigo di morte, non vi può essere che tale scopo, nè altro ve ne può essere neppure nel castigo della prigione.

3. Un terzo scopo delle punizioni può essere lo sbigottimento degli altri. Contro tale scopo può nascere a dir vero un contrasto, in quantochè si voglia pretendere che debba essere motivo di punizione, quantunque non si possa aver di mira l'emenda del punito, o la necessità d'assicurarsi dalle future sue mancanze. Potrebbe mai essere cosa giusta il far male ad uno a motivo delle possibili mancanze d'altri? Per questo perchè uno sia colpevole, sembra non esistere fondamento per punirlo a motivo delle altrui mancanze. Un mancamento non distrugge le leggi di giustizia in favor del colpevole.

A tale difficoltà si può rispondere, che quegli, il qual diede un cattivo esempio, ha fissata una base, onde sviluppar si possono le cattive altrui tendenze

e brame. Ciò dee temersi sempre, almeno ove è conosciuto il delitto; allorchè rimanga impunito; ed anche nel caso in cui il delinquente fosse per ravvedersi da sè stesso. Dovrebbe egli stesso ravvisar la pena qual risarcimento al danno, cioè allo scandalo da esso cagionato, e sottomettervisi.

Le punizioni severe solo quanto è necessario al ravvedimento del colpevole devono sembrar bastanti anche ad atterrire gli altri; talchè questo scopo non deve esigere di aumentarle; sempre però nel supposto, che tutto si sia fatto ciò ch' era necessario per cercar d' impedire il male con mezzi miti e meno forti dei castighi; supposto, il quale, siccome fu notato sin da principio, deve aver luogo sempre, perchè un castigo sia giusto.

Ma quantunque negar non si possa, che per isbigottire altrui, sieno necessarj i castighi o un maggior rigore, ancorchè non lo esiga l' emenda del colpevole; sarà però difficile il provare, che le basi d' un vero diritto accordino sempre la punizione d' un colpevole per mettere il terrore negli altri; che nel caso in cui possa menomarsi la pena o affatto omettersi in quanto al colpevole, debba essere tuttavia necessaria sempre in riguardo degli altri.

Anche per rispetto ai premj si distinguono tre corrispondenti mire; quella cioè d' animare al bene chi è premiato; quella di rassodarlo nel bene, e quella di risvegliare in altri tendenza al bene.

§. LXXVI.

Riguardo dovuto alle leggi ed alle autorità. Altre mire delle punizioni.

Si pretende sovente, che anche altre mire esigano i castighi. Si dice che il rispetto dovuto alle leggi ed alle autorità lo voglia. Si accenna pure la naturale inclinazione alla vendetta, qual fondamento indicante il diritto di castigo. Esiste qualche principio di verità in tali supposti; ma convien guardarsi dall' eccedere e farne ingiusta applicazione. Il tutto dev' essere sempre subordinato alle già stabilite fondamentali massime di giustizia punitiva (§. LXXIV.).

Vero è che l' autorità delle leggi potrà difficilmente sostenersi senza castighi. I saggi veramente osservano e rispettano le leggi dettate dalle legittime autorità non per tema de' castighi, ma in virtù della persuasione dell' intima bontà di esse, e per dar buon esempio; ma non tutti gli uomini sono egualmente saggi e buoni, neppur in riguardo delle più sagge, e più perfette leggi. Il rispetto delle leggi e quello delle autorità dipendono l' uno dall' altro. Certo è che anche quest' ultimo dev' essere talvolta sostenuto da castighi. Nessuno può negare egualmente, che tal doppio rispetto non sia necessario alla comune prosperità,

altrimenti di quale vantaggio sarebbero le leggi ed i superiori?

Ma se il castigo è bastante a migliorare, a contenere ed a sbigottire; non basterà anche a difendere il rispetto dovuto alle autorità ed alle leggi, per quanto possa essere difeso in tal modo? Non si ometta di osservare in proposito, che i castighi non sono l'unico nè il più utile mezzo per procurare e mantenere il rispetto dovuto alle autorità ed alle leggi. La loro attitudine nel procurare il ben pubblico, ecco il migliore d'ogni mezzo. Il voler fondare la propria autorità e quella de' proprj comandi coi soli castighi, o in principal modo con questo mezzo, è cosa non meno ingiusta che imprudente.

Non conviene obbliar mai, che non sono stati creati gli uomini per le autorità e per le leggi; bensì le leggi e le autorità sono fatte pel bene degli uomini. Se una legge snaturata, ingiusta, violenta viene sostenuta con leggi tanto più aspre, quanto meno essa rendesi rispettabile coll' intimo suo merito; si commette doppia ingiustizia. E se una legge in sè giusta viene sostenuta soltanto con punizioni che hanno in sè stesse un mal maggiore del bene che procuri la legge; ciò si chiamerebbe un sagrificar lo scopo ai mezzi. È cosa certamente dannosa all' autorità de' superiori l' aver prescritto leggi che non possano reggersi; ma sarebbe cosa ancor più dannevole, se radicarsi dovesse negli animi de' sudditi il pen-

siero, che le autorità possano far uso d'un capriccioso, orgoglioso, tirannico potere. Il celare, col mezzo d'un pronto ripiego a nessuno dannoso, un difetto, un errore, può esser cosa giusta e prudente; ma il coprirlo, o difenderlo con ingiustizie, non sarà mai cosa giusta sinchè esistano sode idee fondamentali; nè al certo può esser cosa tanto prudente quanto forse lo sembra ad uomini poco saggi. L'essersi reso forte con evidente ingiustizia, non si può dire aver coperta l'ingiustizia.

Ma, per ritornare al nostro proposito, il rispetto, l'autorità delle leggi e de' superiori non può esser mai l'ultimo bensì il medio scopo, siccome nella giustizia in generale, così ne' castighi.

La tendenza alla vendetta è naturale e giusta in quantochè abbia di mira il difendersi dall'ingiustizia. Se l'uomo in società deve astenersi dal soddisfar tale tendenza, e lasciare alle autorità la cura di guarentire la propria e l'altrui sicurezza; devono anche queste, per la stessa ragione, punire e vendicar le leggi solo per quanto è giusto. Se eccede tai limiti o prorompe l'istinto naturale, in modo generalmente dannoso in privata vendetta, la violenta repressione di esso produce affannoso livore ed odio contro le autorità e le leggi dell'ordine sociale.

Ma già troppo facilmente la brama di vendetta sprona l'offeso agli eccessi. Non è possibile che sia mai questa il sostegno della giustizia punitiva. Giu-

stizia: grida ed ordina l'umana natura, e non solo prescrive di non eccedere, nella vendetta, i limiti d'un giusto risarcimento; ma ben anche di perdonare all'uomo che mostra ravvedimento, o dal quale non è più temibile alcun danno. Il far male, perchè fu fatto male, senz'altro motivo o scopo, non potrà mai stabilirsi qual massima ragionevole e giusta.

§. LXXVII.

Se la più perfetta essenziale giustizia voglia che ogni male sia punito.

Le passate discussioni portan naturalmente a tale quistione, che è di molta importanza. Che gli uomini non puniscano ogni delitto, quantunque lo possano ed abbiano la forza; ch'esista, fra i diritti del supremo potere, anche quello di far grazia, di diminuir la pena, o di rimetterla, è già cosa a tutti nota. Ma non è però egualmente cosa certa, che ciò sia affatto conforme alla più perfetta essenziale giustizia.

Che ogni infrazione d'una legge naturale, quindi anche ogni offesa d'altri, porti seco un naturale castigo, può essere illimitatamente accordato o negato, nè ha punto a fare con la quistione presente, in cui trattasi di castigo positivo. Poichè sebbene provar si potesse, che tutte quelle mancanze, le quali non hanno un castigo naturale, dovessero averne un positivo;

non si proverebbe neppur con ciò, che in generale ogni mancanza debba attirarsi un positivo castigo; poich' è cosa certa che la maggior parte delle trasgressioni di leggi naturali portano seco un naturale castigo, e per riguardo a tutte le altre è assai verosimile che sia lo stesso; poichè ciò ch' è contro la natura di chi agisce è difficile assai, che non abbia dannose conseguenze. S' ei vede il suo torto; lo stesso senso di pentimento, il dispiacere in sè stesso è già un naturale castigo, e se non lo vede, continua in un errore, in una tendenza ad un difettoso, snaturato contegno. Potrebbe mai essere ciò senza danno del suo ben essere, principalmente nel tanto fondato supposto dell' immortalità dell' umano spirito?

Ma riguardo alle punizioni positive, molti pretendono, che la più perfetta giustizia esiga, che nessun delitto resti impunito.

Sembra ad alcuno massima fondamentale, nelle mancanze contro altri, *il rendere giusta pariglia a chi fa male.* La giustizia, dicono, che non dipende da semplice arbitrio, è l' intimo accordo, o la tendenza d' ogni forza verso di sè, e verso di ciò ch' è in sè, quindi una tendenza contro tutto ciò, che non combina con sè, ma agisce anzi in contrario (1). In egual senso, dicono altri, forse per provare la necessità de' castighi, che l' offesa giustizia *permette* che le si

(1) Schlettwein rechte der menschheit §. XII.

offra, in soddisfazione, un sagrifizio. Quindi in occasione di pubbliche calamità, che si credettero procedenti dalla divina collera, offrirono molti popoli, in mezzo a loro affanni, i più crudeli cruenti sacrifizj all' infinita divina giustizia.

Ma in quanto alla giustizia umana, resta provata l' annunciata massima fondamentale, essere cosa buona per tutta l' umanità, che ad ognuno succeda ciò, ch' egli ha volontariamente fatto contro altri; poichè appunto per questo nasce nell' uomo il più vivo senso, che le sue azioni sieno per lui realmente buone o cattive (1). Ma a tali riflessioni si risponde, che in tutti i casi non è necessario un positivo castigo, per far succedere nel delinquente l' utile conoscenza del suo errore. (§. preced.).

Sembra ad uno de' più raffinati filosofi de' nostri tempi (2) essere un frutto artefatto della filosofia opposto al sentimento naturale il dire, che non debba usarsi il castigo se non in favor del ben pubblico, e per impedire le future maggiori mancanze, e non in riguardo del danno e dell' odiosità che ha in sè stesso il vizio; e gli sembra principalmente essere un' idea indegna dell' umanità l' ammettere, che a lei spiacer non debba il vizio in sè stesso, e che per ciò solo essa non abbia a punirlo.

---

(1) Loco retrocitato.

(2) Smith theory of moral sentiments part. 2. sect. 2. cap. 3.

Ma io non sono in grado di trovar nell' umana natura il costante sentimento o la tendenza che si opponga o debba opporsi ad ogni caso, in cui venga pienamente omesso ogni sorta di castigo. Se troviamo generalmente ingiusto, che il male resti impunito; mi sembra che ciò non proceda se non dal riflettere, dallo sperimentare essere necessario, in generale, il castigo. Ma posto che non lo esigesse l' emenda del delinquente, nè lo sbigottimento d' altri, e che il castigo non facesse che aumentar nel mondo la somma de' mali; qual uomo potrebbe mai decidersi ad esigere castighi e tormenti per chi commette delitti?

Per ciò che riguarda la divinità, non so come combinar possa con le somme sue perfezioni l' essere sorgente di maggiori imperfezioni e sofferenze. Il dar corso qua e là a qualche sciagura, a qualche male, per allontanare mali maggiori, questo può combinar benissimo con l' idea d' un essere perfettissimo. Ma ove non lo esiga un tale scopo; sembra cosa affatto contradditoria. Che sarà la perfezione, che sarà la virtù, quando non sieno qualità atte a produrre un bene preponderante?

Forse accordo con la natura? Ma l' accordo è un rapporto, quindi non una cosa in sè stessa buona o cattiva, in cui il volere non abbia parte. Anche riguardo alla stessa natura, con cui qualche cosa debba esser d' accordo, siamo soliti di chiedere, se sia

buona o cattiva, perfetta o imperfetta, e se giuste o ingiuste sieno le sue tendenze.

Ciò mi sembra serva anche ad indebolir le prove, con le quali uno de' maggiori filosofi vuol dimostrare, essere la giustizia punitiva, che castiga il male come male, una essenziale perfezione. Egli riguarda tale castigo come una soddisfazione, che gli animi attenti e saggi esigono per l'ordine interrotto delle cattive azioni; come necessaria a mantenere l'accordo del corso della natura, a ristabilir l'ordine, e qual base di bellezza e di compiacenza (1); siccome lo è l'accordo nella musica. Ma purchè idee chiare si concepiscano delle figurate espressioni che qui si usano di soddisfazione, di espiazione, di confacenza, d'accordo e d'ordine; si vedrà non risultarne il menomo scopo lodevole, in forza del quale debba esser punibile ogni mancanza; o che contenga solo qualche idea al di là di ciò ch'esprimono le note mire della giu-

(1) Haec justitia fondatur in sola convenientia, certam aliquam satisfactionem in expiationem actionis pravae exigente. Fundata semper est in relatione quadam convenientiae, quae satisfacit non solum offenso, sed etiam sapientibus; quemadmodum elegans concentus musicus, aut egregium opus architectonicum mentibus non illiberalibus probatur. Dici quoque potest, certam quamdam hic compensationem praestari menti, quam perturbatio ordinis offenderet, nisi punitio quid ad instaurandum ordinem conferret. Leibnitii Theod. pars. 1. §. XXIII.

stizia punitiva. La soddisfazione suppone una giusta esigenza, per essere giusta essa medesima, e per giustificar le azioni che a lei tendono. Ma onde mai può nascere una giusta esigenza, che appagar si possa con soli castighi, se non nel caso, in cui si tratti di produrre o guarentire qualche bene, o d'impedire o migliorare ciò che resta ancora di male? Se bramasse taluno una simile soddisfazione, per questo perchè gli rechi piacere il veder punito e soffrente il colpevole; potremmo forse chiamar giusta una tal brama, o non dovremmo piuttosto chiamar cattivo l'animo di chi preferisce il proprio piacere alle altrui sofferenze, e che di queste si compiace e si consola? Che cosa è mai la crudeltà se non il tormentare un essere sensibile, per compiacersene? La riconciliazione suppone odio ed avversione. In quantochè questa abbia una causa giusta e sia dannosa a chi odia o ad altri; si possono anche esigere sacrifizj dal colpevole, quali prove della sua brama di migliorare e di distruggere il suo torto. Anche il castigo può esser preso in tale aspetto, e qual mezzo di riconciliare quello, che a motivo della cattiva azione si è giustamente irritato. Ma non esiste più ombra di tale giusta cagione d'avversione contro il colpevole, allorchè tutto fu fatto ciò che fu creduto necessario, per mettere ostacolo alla cattiva tendenza, e per procurar ravvedimento. L'ordine consiste in una esatta regolarità nelle conseguenze, e nella connessione di molte cose. Ha sem-

pre in sè qualche cosa d'aggradevole pei sensi e per la fantasia, e qualche cosa d'utile in quantochè favorisce la penetrazione in generale, la perfetta estensione di essa o fors' anche il miglior uso. Ma questa piacevolezza ed utilità dell'ordine non è il sommo de' beni a noi noti. Il suo maggior merito consiste in regolari connessioni e progressioni verso lo scopo principale, che viene da esse secondato, e verso più estesi vantaggi, che vengono prodotti. Quindi a tale scopo principale, a tali estesi vantaggi viene sovente sagrificato, con certe regole, qualche parte essenziale dell'ordine e dell'accordo. S'interrompe l'ordine, si fanno eccezioni, purchè lo esiga il meglio, lo scopo principale. Quale singolare influenza potranno quindi avere i castighi per la continuazione o pel ristabilimento dell'ordine? L'ordine morale, il qual consiste nell'osservanza delle leggi d'un esatto contegno per l'incremento della comune prosperità, è certamente cosa assai importante; ed i giusti castighi sono senza dubbio a tal uopo necessarj. Ma quando non fosse necessario il castigo per l'incremento del giusto contegno, se tuttavia punir si volesse, solo per rimaner nell'ordine già stabilito; non sarebbe questa una inutile pazza dipendenza da una regola generale e dall'ordine? O se il turbamento dell'ordine consisteva nell'impedir le mire, le disposizioni della natura; qual sorta di ristabilimento, qual compenso sarebbe, allorchè le tendenze della natura cercano

prosperità, l' impedirle di nuovo, coll' usare inutili castighi?

Leibnizio espone un' altra riflessione (1), ed è che almeno un castigo che sia già stato minacciato, debba aver luogo, quantunque non fosse per servire a procurare alcuna emenda; altrimenti ciò basterebbe a mostrar debolezza nel legislatore. Ma se in generale non si può chiamar fermezza il continuare a far uso di mezzi resi già inutili e privi di scopo, molto più se sono già per sè stessi un male; non si potrà neppur dire debolezza, ed incostanza indegna d' un legislatore, il non punire siccome avea minacciato, essendosi già reso inutile il castigo.

(1) Ubi sapiens legislator minatus est, ad constantiam ejus pertinet, actionem non relinquere prorsus impunitam, etiamsi poena nemini ultra corrigendo utilis foret .... quamvis sapiens nihil, nisi quod conveniat, promittat. ibid.

§. LXXVIII.

Se le mire indubitabili della giustizia punitiva possano permettere che si punisca un terzo in vece del colpevole.

Se il motivo manifesto o celato, per cui molti sostener vogliono una giustizia che punisca ogni male, tendesse soltanto a proteggere un sistema teorico, in cui la necessità del castigo fosse estesa sino al punto da ammettere, che possa un innocente sottomettervisi in vece del colpevole; parmi non vi fosse bisogno di tanto; poichè si può ravvisar facilmente il caso, in cui sia cosa affatto conforme alle mire sicure della giustizia punitiva, che un innocente si sottometta al castigo in vece del reo. Le condizioni sarebbero le seguenti: 1. L'innocente vi si dovrebbe decidere di sua propria volontà: 2. Sarebbe di bisogno che non avesse ad esser tale il danno e dispiacere che fosse per risultargliene, che non si dovesse riputare irragionevole ed indebita una simile risoluzione. Lo scopo di giovare al ben pubblico, per mezzo di tale castigo, sarebbe necessario si ottenesse con minor danno privato di quello che se si punisse il colpevole.

Ciò potrebbe avverarsi qualora, per esempio, un colpevole condannato alla prigionia, dovesse soffrirne

fuor di modo, a motivo di sua salute e delle particolari sue circostanze, e che un amico, un parente o altri si sottomettesse a tal pena in sua vece.

Si noti che questa generosità, questa compassione, questa necessità di far che non resti impunita una simile trasgressione, sarebbe per fare assai maggior impressione e sull'animo del colpevole e sugli altri, che la stessa punizione di questo, per cui riuscirebbe utile per più ragioni e lodevolissimo un simile cambio.

§. LXXIX.

Massime fondamentali per determinare una giusta norma per le punizioni.

Che ogni delitto non debba esser punito con eguale asprezza; che nel determinare il castigo si debba aver riguardo alla qualità della colpa; sono due avvertenze che risultano dalle prime più naturali sensazioni, o dalle prime relative investigazioni.

Ma sarà poi questo solo il riguardo che aver si deve nel determinare la qualità del castigo? E siccome la grandezza della colpa risulta e dalla qualità dell'inclinazione e dall'estension del danno dell'azione negli effetti suoi naturali; dovrà ognora il castigo aver di mira in egual proporzione questi due fonda-

menti; o si dovrà invece aver riguardo più a l'uno che all' altro? Finalmente si danno forse casi, nei quali la pena debba essere minore o maggior della colpa?

La risposta a tali domande merita esatte riflessioni. E poichè:

1. Risulta tosto, che una giusta norma nel castigo esige che si abbia riguardo tanto all' una quanto all' altra delle basi della maggiore o minor colpa; cioè al danno della colpa negli effetti suoi naturali, in primo luogo perchè la pena dev' essere sempre un mal minore del misfatto; indi nelle meno dannose trasgressioni, non può esser tanto forte, quanto nelle più dannose. Certamente siccome una sola punizione non ha di mira di mettere ostacolo ad un solo futuro delitto, ma a molti, mediante l' emenda, il ritegno e lo sbigottimento; potrebbe essere sempre un mal minore, benchè fosse in realtà intanto un mal maggiore dell' unico delitto già commesso. Ma all' applicazione di tal massima s' oppongono due riflessioni. I castighi non sono l' unico mezzo per impedire i mali; anzi neppur il primo non il principale, e non devono essere usati, che in un vero bisogno. E l' umana fantasia è più atta a comparare il male prodotto dalla colpa, con quello della pena, di quello sia a confrontar questo coi possibili, ma incerti, indeterminati ed indeterminabili mali futuri. Ne nasce quindi compassione in favor del punito e l' idea d' un' in-

giustizia accaduta contro di lui e contro altri, purchè il male della pena sia in realtà sensibilmente maggiore di quello del delitto, il che è il peggior degli effetti che proceder possano da un castigo. Quindi soffrir ne deve la comune massima che rendasi la pariglia a chi fa male, ma nulla più. Il punire di morte un uomo, che abbia tagliato un albero, non potrà mai esser cosa giustificabile per la preziosità di tal pianta o per le frequenti mancanze di tal fatta. Non parlo degli orribili misfatti contro l' umanità commessi da' tiranni della medesima, ne' loro castighi contro leggeri frivolezze.

Convien per altro aver riguardo ne' castighi al danno prodotto dal delitto anche per questo, perchè tal danno o produce o sembra produrre nel colpevole un corrispondente vantaggio. Non solo ne' furti, nei quali il guadagno del ladro, ognun vede, essere eguale al danno del derubato; ma ben anche ne' delitti che vengono commessi per odio, o per vendetta, ha luogo un' eguale considerazione. L' azione è tanto cara al malfattore quanto è dannosa all' offeso; quindi il male della pena non può produrre il suo effetto se non è forte in proporzione. Anche a motivo che la pena deve in parte mitigare, contentar l' offeso, per quanto possa esigerlo il naturale lodevole amor proprio, si può volere che nel castigo s' abbia riguardo all' estensione del danno; poichè anche la sensazione conformasi all' offesa.

Ma si deve aver riguardo anche ai motivi dell' azione, perch' è necessaria tanto maggior punizione per produrre l' emenda e lo sbigottimento, quanto più violente sono le tendenze, onde risulta; tanto minore poi quanto sono più deboli, e quanto minore è il bisogno di forza per reprimerle. Avvi di più che l' offeso ha motivo d' irritarsi tanto di più quanto più maligna è la volontà che mostrasi nel fatto. Pure una tale riflessione è più atta a giustificare il castigo, che deve aver luogo, di quello che ad aumentarlo (§. LXXVI.).

2. Ove trattisi soltanto o in principal modo, dell' emenda del colpevole, si dovrebbe aver riguardo principalmente al motivo del delitto; ma ove il castigo debba servir principalmente a sbigottire gli altri; è d' uopo aver riguardo all' azione in sè stessa ed agli effetti suoi dannosi all' offeso, ed utili in realtà o in apparenza all' offensore. Pure se si conoscesse esattamente la persona, cui il castigo dovesse servir d' esempio, non sarebbe cosa assolutamente ingiusta il conformare il grado di forza nel castigo ai gradi di malizia di esso. È d' uopo quindi esaminare ciò che fu detto, relativamente allo scopo di sbigottire gli altri col mezzo del castigo (§. LXXV.).

3. Ma siccome l' ultimo scopo del castigo è quello d' impedire i mali futuri; è cosa evidente, che la mente del giudice deve specialmente intendere a questo fine nel determinarlo. Un castigo più severo di

quello che sia necessario a tal uopo non sarà mai cosa giusta; quindi non è necessario che la forza del castigo sia sempre eguale alla grandezza del delitto; può tuttavia esser minore, purchè basti a produrre ravvedimento, ritegno e sbigottimento. Una inutile durezza è crudeltà anche contro i più terribili nemici e malfattori.

Ma potrebbe esser cosa giusta una pena maggiore del delitto, allorchè ciò fosse necessario per impedir futuri mali maggiori? Mai quando il delitto sia minore tanto in riguardo del danno cagionato, quanto in ragion della malizia de' motivi. Ma che una mancanza, benchè leggera in origine, assai cattiva però nelle naturali possibili sue conseguenze, possa esser punita con molta severità; questo non può negarsi. Soltanto sarà d' uopo aver riguardo non solo alla gravezza del possibile danno; ma anche al grado di probabilità, con cui sarebbe per aver luogo, quando non succedesse il severo castigo. Così potrebbe giustificarsi talvolta la pena di morte contro un soldato che per pura leggerezza si allontanasse dal suo posto, o s' abbandonasse al sonno, essendo in faccia al nemico; ma sarebbe inumano un tale castigo in tempo di pace. Nè saprei con qual nome chiamarlo, se per puro effetto d' imitazione, avvenisse anche ove i soldati sono più destinati a servir di comparsa e di passatempo, che per la guerra.

Possono essere punite, con molta severità, mancanze poco dannose, ma cattive assai ne' motivi che

le produssero, e ciò per procurar ravvedimento nel punito? Tale domanda è ancora troppo vaga, per poter rispondere con certezza. Non si ravvisa neppur chiaro, come possa aver molta malizia la molla d' un poco dannoso delitto; ma risultano da ciò altre più decise quistioni, che meritano d' essere esaminate.

§. LXXX.

Se i delitti non consumati debbano esser puniti con eguale severità che quelli già consumati.

Cattiva volontà e cattive mire possono mostrarsi in varie guise; cioè col mezzo di parole, e con fatti. Con fatti non proprj ad ottenere lo scopo, che l' agente si prefigge, o con fatti di loro natura proprj all' uopo; tanto nel caso, in cui lo scopo siasi ottenuto, quanto in caso contrario. Ma se non si ottenne, può dipendere dall' aver l' agente fatto meno di quello, ch' egli stesso avea già creduto necessario, e ciò o volontariamente o impedito da altri. Oppure può aver fatto tutto ciò ch' era necessario al cattivo suo disegno, ed esser riuscito vano per motivi speciali.

1. La cattiva volontà manifestata con pure parole può esser certamente punibile; poichè anche queste possono produrre offesa e danno; e può benissimo esser necessario il punire tali dimostrazioni. Ma che

le minacce o altre dimostrazioni di cattiva volontà debbansi punire con egual rigore, che l'atto stesso, o con severità in molti casi; ciò non può essere. Il castigo è un male certo, e le parole non possono mai far danno immediato; ma soltanto col mezzo d'idee che ne nascono, le quali dipendono sempre in gran parte dall'altro. Prima che le minacce si riducano ad effetto, è mestieri che abbiano luogo assai cose, le quali possono, da interni o esterni motivi, essere impedite. Si aggiunga, che colui che rende noto, in prevenzione, il cattivo suo volere, ha già fatto assai per impedirlo, ed affine che se ne impedisca l'effetto; anzi può il medesimo agente indursi a metterci ostacolo da sè stesso. Che se ciò andasse unito a dimostrazione di ravvedimento, chi potrebbe parlar di castigo (1)?

---

(1) In Francia un gentiluomo di Normandia fu decapitato per aver detto che avea avuto intenzione d'uccidere Francesco I. S.t Foix, essaix historiques sur Paris tom. IV. — Ed in Inghilterra un altro ebbe egual pena sotto Odoardo IV per avergli augurato cosa che non gli potea avvenire, essendo in collera perchè il re gli avea ucciso un becco bianco nel suo giardino. Ma un esempio riferito da Vielefeld, institutions polit. tom. I, non è meno scandaloso. « Le domestique d'un riche juif portugais, dice, fut roué à Gréve, pour avoir voulu casser une bouteille d'eau fort sur le visage d'une actrice d'opera, et son maître fut pendu en effigie. C'est une histoire connue de tout le monde, et qu'on

2. Nel caso che uno non abbia eseguito tutto ciò ch' egli stesso credea necessario ad un cattivo scopo, e senza esserne impedito da esterne cause; avvi luogo a supporre, che abbia mutato idea, o che almeno abbia vacillato nella sua decisione. E quantunque gli si fossero opposti esterni ostacoli, non apparisce tuttavia molta costanza nella sua decisione; mostrasi sempre meno cattiva la sua volontà di quello che se avesse tutto eseguito ciò che avea creduto necessario; d' altronde l' azione non eseguita non ha recato danno; o almeno non tanto quanto n' avrebbe prodotto se fosse stata consumata. Quindi per ogni ragione non può esser giusto un castigo egualmente severo come se il fatto fosse avvenuto per intero.

3. Ma se uno avesse tutto eseguito ciò che credea necessario al cattivo suo scopo: pur non lo avesse ottenuto; sarebbe un tale *attentato* punibile egualmente che se fosse stato consumato? Così credono molti, per questo perchè la volontà era egualmente cattiva in entrambi i casi, e su di essa fondasi in modo principale la moralità e *punibilità* delle azioni.

---

ne rapport, que pour appuyer par un exemple le conseil, qu'on donne d'imiter cette juste severité en pareil cas „. In altro luogo dice: " En France on est si sévére sur cet article, qu'un homme, qui en attendroit un autre au coin d'une rue, ou sur le grand chemin, pour lui donner une volée de coup de bâton, seroit puni de mort „.

Ma sembrami che le ultime basi e mire delle punizioni non ammettano una tale assoluta asserzione; poichè in primo luogo la moralità e la colpa non si fondano soltanto nella volontà, nelle qualità delle mire; ma anche sulla qualità delle azioni. Se l'azione non ha fatto alcun male o ben poco; la parte offesa non può esser molto irritata, quindi non v'ha bisogno di molto per soddisfarla. Lo scopo non ottenuto ha, di sua natura, che servir non possa d'esempio seducente ad altri, o almen non tanto quanto un completo misfatto. Chi si dispone ad un delitto non si calcola nel caso di quello che non potè compirlo; quindi non riferisce a sè stesso neppur la pena ch'è toccata a questo. Ciò che può atterrirlo è il castigo del reale delitto, poichè questo è il suo disegno. Quindi siccome l'ultimo scopo principale del castigo è l'impedire i mali futuri; la giustizia esige che non sia la pena egualmente severa negli attentati, che ne' reali misfatti.

Si può aggiugnere per altro come appendice, che si danno casi, ne' quali l'attentato può meritar pena severa quanto il misfatto. Ciò potrebb'essere principalmente in que' casi, ne' quali il delitto è assai difficile a scoprirsi come, per esempio, negli avvelenamenti, ne' quali sarebbe assai raro il poter dar esempj di giustizia punitiva, quali li esige la pubblica sicurezza, se attender si volesse a scoprire con certezza il consumato misfatto.

Al contrario si danno alcuni casi, ne' quali sembra poco giusto un severo castigo; poichè lo scopo andò a voto in modo, da rendere il delinquente piuttosto oggetto di derisione che d' imitazione. Come, per esempio, un ladro che rubasse ricchezze a lui appartenenti, con intenzione d' arricchirsi d' altrui beni, o uno che avvicinasse la propria moglie, credendola un' altra.

4. Quando i mezzi, de' quali si servì taluno per le cattive sue mire, non sono atti a tal uopo, come nelle stregonerie, negl' incantesimi; sarebbe il caso di tanto minore importanza, e tanto men degno di severo castigo; quanto più fosse generale la cultura, l' istruzione, per cui non fossero molto a temersi i danni della superstizione. Potrebbe essere tuttavia cosa utile il far sentire qualche principio di castigo procedente dalle cattive azioni; per impedir i possibili ulteriori tentativi. Ed ove la credenza nella possibilità di far danno, in tal modo non naturale, non potesse essere sradicata, e producesse un mal reale, nell' inquietudine che ne risultasse; sarebbe giustificato anche il vero castigo.

§. LXXXI.

Se possa aver luogo pena senza colpa?
Delle azioni degli ubbriachi, de' nottambuli,
de' forsennati ed appassionati.

L' IDEA vera di castigo si riferisce ad una avvenuta ingiustizia e suppone colpa. E per costituir una reale, formale ingiustizia, non basta che abbia avuto luogo qualche cosa di dannoso; ma dev' essere stata volontariamente trasgredita qualche legge obbligatoria, quindi conosciuta, o colpevolmente ignorata (§. LXXI.). Ogni male che avviene senza colpa è una disgrazia, e non merita castigo.

Ma non potrebbero esigere talvolta i motivi principali delle punizioni, cioè il ravvedimento e lo sbigottimento, che anche senza colpa, oppure ove questa sia dubbia, vengano punite azioni dannose?

Un estremo rigore può certamente sembrare un mezzo per metter timore e spavento, e per ottenere un estremo sforzo d' attenzione, affine di allontanare ogni mancanza.

Ma è poi cosa certa abbastanza, che un tal rigore, anche ove non esista o dubbia sia la colpa, esser possa necessario solo per ottener questa attenzione ed estrema cura? Vi sono, per dirigere gli uomini,

tanti mezzi miti, lenti ma sicuri, che quantunque ammetter si debba necessario talvolta il castigo, sembra però che stabilir si possa, non doversi nè potersi usar mai, ove non esista colpa reale e provata. Anche nella disciplina militare, ha già mostrato l'esperienza, che minor rigore misto all'uso prudente d'altri mezzi che incoraggiscono, ottiene egualmente e forse più che l'eccessiva severità.

Ma sebbene un tale estremo ingiusto rigore fosse atto ad ottenere qualche prossimo leggero scopo; non si dovrebbe temer con fondamento, che nelle cose più essenziali non sia per essere sommamente dannoso, a motivo dell'odio prodotto da ingiuste leggi e da barbara disciplina? Si potrebbe chiamar utile un rigore onde risultasse, che minor quantità di soldati perdessero il cappello all'esercizio, ma avessero a fuggir poi alla prima propizia occasione, o si uccidessero da sè stessi?

Non è forse l'ultimo scopo d'ogni nostro dovere il rendere possibilmente felice l'umana specie? Come potrà combinar questo col far male a chi non ha colpa, per evitar forse un futuro, incerto, piccolo male, che potrebbe d'altronde impedirsi con altri mezzi?

Ma è ben più facile, che sia sovente la tema, che non venga in qualche modo offuscato il lustro della propria autorità e dominio, la vera cagione di tal eccessivo rigore, oppure l'umor capriccioso e torbido

cagionato da sinistri benchè innocenti successi. Pure si punisce l'uomo in quel modo appunto, che il fanciullo percuote il suolo, sul quale è caduto, o come vergheggia il despota l'inobbediente mare.

Se si usano severi castighi coi fanciulli e con gli animali irragionevoli, i quali agiscono senza scopo, vero è che neppure allora non si ravvisa la giusta idea di castigo; pure può aver luogo in qualche senso il principale scopo della giustizia punitiva, quello d'impedire, con un piccolo male, un mal maggiore, che non può impedirsi altrimenti. La necessità sembra giustificar tanto più l'uso di tali severi mezzi, quanto meno sono servibili altri mezzi più ragionevoli. Una severità non necessaria è, anche in questo caso, vera crudeltà ed ingiustizia.

Se l'ubbriachezza levasse interamente ad alcuno l'uso della ragione, non che de' sensi e delle membra; tutto ciò che facesse l'uomo in tale stato, non avrebbe certo la moralità d'un atto libero, neppure per ciò che spetta al castigo. Tuttavia, relativamente all'ubriaco, restano giusti sempre i mezzi coattivi per la difesa e sicurezza dell'innocente. E sebbene nella ubbriachezza non restasse scintilla alcuna di giudizio e di libertà; sarebbe tuttavia l'ubbriachezza medesima tanto più punibile, quanto più dannose si mostrassero le sue conseguenze. Lo sarebbe sempre più ne' casi particolari, quanto più dannoso fosse per essere l'esempio impunito, e quanto meno atti sembrassero essere

i mezzi miti per opporsi ad una tendenza resa già comune.

Se uno si fosse ubriacato per superar più facilmente il ribrezzo che prova al male, o per renderselo più perdonabile; non solo non basterebbe un tale stato a giustificare; ma renderebbe sempre più punibile colui che, con mira maligna, procurò d' aumentare in sè stesso le cattive tendenze.

Queste medesime fondamentali massime sono applicabili ai forsennati ed ai nottambuli, nè la ragione potrà proibir mai il difendersi dal loro furore. Mezzi forti e sensibili possono anche in questo caso, siccome pe' fanciulli, essere giustificati dalla necessità (1). I veri castighi sono fuori di proposito, in proporzione che credesi mancante una volontaria decisione. Ma in proporzione che si vedesse esistere raziocinio e libertà, anche gli atti di tali uomini cadrebbero sotto le leggi comuni della giustizia punitiva.

Quanto a ciò che fa l'uomo, in istato di somma passion di dolore o di gioja, avvi tanta ragion d' attribuirlo ai soliti dominanti suoi sentimenti, quanto il suo contegno in altri stati, ne' quali la fantasia è turbata da violenti non naturali idee che offuscano la ragione, e ne tolgono l' uso. La passione d' alcuni uomini non si distingue dalla demenza, se non per la più breve durata. Che se un uomo, senza sua colpa,

(1) Boerhave de morbis nervorum.

o per debolezza perdonabile all' umanità, si fosse precipitato in tale posizione violenta; sarebbe cosa ingiusta il trattarlo come se vi si fosse determinato a bella posta. Verrebbe l' indulgenza tanto più doverosa, quanto l' origine di tale passione fosse meno biasimevole.

Ma con tutto ciò è chiaro, che la passione non può distruggere i motivi di castigo nel male; poichè difficilmente si potrà sostenere, che uno, senza la menoma colpa propria, sia giunto a tal grado di passione, da non essere più in verun modo padrone di sè stesso, nè delle proprie azioni.

E sebbene d' ordinario non giovino contro la passione gli stimoli, le minacce, le promesse, poichè appena l' appassionato vi porge orecchio, e non penetra la loro forza nel suo interno; sebbene sembri, che in tale stato di violenza nulla faccia impressione; non si può dir però, che il castigo delle cattive azioni, avvenute in tale stato, sia affatto inutile allo scopo di ravvedimento e sbigottimento. Il castigo positivo non meno che il naturale sarà sempre un impulso di più a procurar con ogni sforzo di liberarsi dalla passione.

Un appassionato vigore, una forte violenza sembra d' altronde a molti uomini incontrastabile prova di forza d' anima, e facilmente si dispongono all' imitazione; può quindi rendersi necessario un energico castigo, per distruggere tale cattivo esempio.

§. LXXXII.

Qual grado di libertà aver debbano le azioni punibili.

Nessun' altra azione può essere punita giustamente, fuorchè quella ch' è libera, secondo il senso generale dell' espressione; cioè quando proceda non contro volere, ma a seconda delle inclinazioni ed idee dell' agente, comunque poi in modo immediato o rimoto; poichè soltanto queste hanno moralità, e possono andare unite a colpa. Ogni scopo della giustizia punitiva si riferisce a tali azioni libere, non potendo quelle, che non procedono dall' umano arbitrio, venir mai impedite dal castigo.

Nè si può ammettere con fondamento, essere cosa utile per impedir il male il punire i delitti involontarj; poichè un castigo non meritato inasprisse troppo, per poter produrre miglioramento; e desta in generale troppo mal animo, e perciò non può che rendere gli uomini molto peggiori.

Ma tale generalmente conosciuta libertà basta a giustificare il castigo usato qual mezzo inevitabile per mettere ostacolo a futuri mali. Non ha punto a fare in questo proposito la quistione relativa alle prime basi della natura, nella creazion degli esseri e

nella connessione del tutto. Le leggi della giustizia punitiva, siccome fu notato fin' ora, hanno le loro solide basi, senza ricorrere a tale quistione; e le conservano anche giusta l'opinion di coloro, che considerano ogni effetto, come procedente per necessità, fondato in quelle prime basi.

I castighi producenti miglioramento sono una beneficenza per quello stesso ch' è punito, ed un necessario effetto di costante amorevolezza verso coloro, che solo in tal modo possono essere migliorati. Ma anche que' castighi che sono diretti a sbigottire, e contenere sono conformi alle leggi fondamentali della saggezza e della giustizia; in quantochè sono un piccolo male, senza di cui non si potrebbe impedire il maggiore. Ove l'uno o l'altro sia inevitabile, il voler permettere il maggiore, piuttosto che il leggero, sarebbe al certo, imprudente, e vizioso contegno; sarebbe poi cosa ingiusta il perdonare al colpevole a danno dell'innocente; poichè fu già dimostrato (§. LXXI.) che l'idea della colpa non dipende dalle controversie sulle idee della libertà.

Resta quindi mal fondata l'obbiezione, che si fa contro la giustizia delle punizioni, nel supposto d'una metafisica necessità nelle azioni, col pretesto che ingiusto essere non possa ciò che non potea non essere, o il cui opposto era impossibile; poichè in tale assunto vien confusa la metafisica necessità con la fisica. Un'azione ha nelle sue basi tutto ciò ch' è neces-

sario a costituire la morale libertà, e tutto ciò che vien presupposto dall' applicazione dell' idea di colpa e d' ingiustizia; purchè avesse potuto non essere, se così avesse voluto l' agente; e se questo non vi fu determinato da una natura inalterabile del suo volere; ma da idee e molle mutabili. Se mai si volesse insistere, dicendo, che qualora un uomo abbia così agito, voluto e pensato, era ipoteticamente impossibile che agisse, volesse e pensasse altrimenti; si può rispondere, che il castigo deve appunto assicurare da tale ipotetica impossibilità per un' altra volta. Non si punisce per far che non sia avvenuto ciò che avvenne; ma per mettere ostacolo a mali futuri.

Egualmente, se venisse opposto, che il mal morale è mera debolezza, impossibilità di resistere alle attrattive del male. Ammesso ancora che il male sia una ipotetica impotenza al bene; sarebbero sempre giuste le punizioni, quai mezzi di ravvivare e rianimare le forze al bene ed a superare le cattive tendenze. Rimane sempre una gran differenza tra una innata inalterabile impotenza, e quella impotenza al bene ed a superare le cattive tendenze, procedente da volontarie mancanze, da inerzia o da leggerezza, ed è cosa assai biasimevole il confondere tale importante distinzione nella natura della cosa col miscuglio di rassomiglianti espressioni.

Sarebbe una debole obiezione contro la giustizia de' castighi, se taluno dicesse, non essere cosa lecita

l'opporsi a ciò che fu già *ab aeterno* predeterminato; poichè non solo sono in egual senso predeterminate, ma ben anche inalterabilmente fondate le idee ed esigenze della saggezza e giustizia punitiva.

Più forte assai è l'obbiezione seguente: Se le umane azioni non fossero sempre definitivamente determinate da impulsi, non si potrebbe calcolar sugli effetti e vantaggi delle punizioni, siccome viene supposto allorchè si tratta di giustificarne l'uso; poichè punizioni inutili non possono mai giustificarsi: quindi il diritto di punire rendesi dubbio in proporzione, che si risguardano indipendenti dagl'impulsi le decisioni dell'umano volere. Forte è una tale obbiezione almeno contro coloro, i quali estendono l'idea di libertà sino al punto di supporre, che possa l'uomo, anche in mezzo a molti eccitamenti, scegliere sempre l'opposto di quella cosa, cui trovasi spinto.

Non si sarebbe forse mai procurato di difendere tali idee di libertà, se si fosse cercato di ravvisar le vere basi della giustizia punitiva soltanto nella necessità d'ovviare il male.

Ma a limitarsi, ne' castighi, a tale scopo, ed a guarentirsi dalla brama di vendetta, deve l'uomo essere certamente tanto più inclinato, quanto più sembri essere dipendente l'umana attività da esterne, contemporanee e preventive circostanze. Sebbene la persuasione, la credenza in un inevitabile destino non distrugga interamente la dispiacenza, che cagiona

ciò, che ne' suoi motivi ed effetti è cattivo; e non impedisca la giustizia punitiva, in quanto ch' essa procede da saggia bontà; può tuttavia mettere ostacolo, in virtù della compassione che risveglia verso il colpevole, a ciò che non vi s' immischi brama di vendetta.

La divina giustizia non appartiene a dir vero agli oggetti di queste discussioni; ma posta la moltiplice influenza che hanno le nostre idee della divina ed umana giustizia, e della giustizia in generale, può sembrar cosa non inutile il chiedere, se azioni procedenti da inevitabile destino, possano essere oggetti di castigo divino? Molto più, giacchè il supposto di tali basi inevitabili deve sembrare inammissibile anche per questo solo, perchè appunto non combina con le punizioni divine.

Ma chi ha chiaramente ravvisate le idee fondamentali vede tosto, che in vece di quella quistione, si può stabilire quest' altra: Se combini con la perfetta bontà e saggezza, l' ammettere piccoli mali per impedire i maggiori, allorchè non si possa evitar che gli uni o gli altri; l' usar mali fisici quale amara medicina per limitare i morali, il distruggere i quali non meno che i fisici, era cosa impossibile. In quel modo istesso, con cui viene sciolta una di tali quistioni, deve sciogliersi anche l' altra. E chi negherà quest' ultima?

. . . . . .

§. LXXXIII.

. . . . . .

. . . . . .

§. LXXXIV.

Induzioni più precise dalla massima fondamentale della giusta norma de' castighi.

Siccome il castigo non deve essere mai maggiore della colpa, e nemmeno sempre eguale; benchè, a senso della regola, debba avere una certa congruenza con la grandezza della medesima (§. LXXIX.); così vi si mostrano certamente fondate alcune fra le generali note regole della giustizia punitiva; ma risulta in pari tempo, in quali circostanze possano andar soggette ad eccezioni.

1. Chi ha fatto male, con premeditazione, merita punizion più severa di chi ha agito per leggerezza, spensieratamente, o con mire meno perverse. Un cattivo disegno, la compiacenza nel male dà a temere per l'avvenire più che la negligenza non accompagnata da cattiva volontà. Ove sia questa il motivo del delitto, avvi a sperare, che la sola avversione al

male o un mite castigo possano produrre il necessario ravvedimento. Ma è però cosa chiara che, per costituire un delitto premeditato, non basta che uno conosca e voglia la conseguenza della sua azione; è mestieri ch' ei sappia, che tale azione è opposta alle leggi. D' altronde è cosa egualmente certa e già dimostrata (§. LXX.) che leggerezza di certa specie può calcolarsi quasi eguale alla premeditata perversità.

2. Nel caso che uno venga indotto al male da estraneo impulso, non si mostra tanto punibile quanto quello, che vi si decide, per propria libera tendenza; poichè in primo luogo, in caso di seduzione, si può forse provvedere abbastanza alla pubblica sicurezza, col punire il seduttore; non dipendendo essa soltanto dal castigo del sedotto; e perciò questi può essere meno punito. Anche lo sdegno dell' offeso dividesi tra il seduttore ed il sedotto. Di più mostra malizia minore, quindi minore è la necessità di severo castigo anche per procurarne l' emenda. Anzi in certi estremi casi di tal sorta, cangiasi interamente la natura e la moralità d' un' azione: non solo se uno vien forzato da imminente pericolo, e reso privo di riflessione, e di morale libertà; ma anche nel caso, che il pericolo proprio renda minor male o permesso ciò che altrimenti sarebbe vero male. Se uno non potesse evitar d' essere sul momento assassinato, se non col commettere un furto o col tenervi mano; chi potrà esigere il sacrifizio della vita, per conservare

le altrui proprietà? Sarebbe doveroso un risarcimento (§. LXXI.); ma l' azione non sarebbe punibile.

3. Quanto più vergognosi, più illeciti, pericolosi, e dannosi sono i mezzi, de' quali servesi uno per ottenere scopo maligno, riesce tanto più punibile il fatto intero. Chi servesi del manto dell' amicizia, della religione per far male, chi abusa del nome e dell' autorità de' superiori; chi premette un sistema di erronee teorie, chi usa una serie di seduzioni, di corruzioni per ottenere il suo intento; merita un estremo rigore.

4. È meno punibile un traviamento, allorchè avviene in circostanze, che di rado succedono, e senza altrui colpa, e che d' altronde sono atte a mettere in orgasmo. Ecco il vero e chiaro senso della regola, che *l' occasione seduttrice serve a difesa, ed a menomare il castigo.* La forza degli esterni impulsi e l' attrattiva dell' occasione possono sempre aver sembianza di diminuire la colpa, in quantochè in tali circostanze è possibile il decidersi al male, anche sotto l' influsso di malignità minore di quella, ch' è necessaria per chi deve far nascere da sè stesso l' occasione, e deve opporsi intrepido a molti ostacoli. Ma se durasse l' occasione al male, nè si potesse togliere; sarebbe giudizio contrario alle mire ultime della giustizia punitiva il castigar con dolcezza i mali che ne risultano. Anzi l' impedimento di questi esigerebbe severi castighi; poichè l' occasione moltiplica

o rinforza l'inclinazione al male, che meno sovente può essere scoperto e castigato, e con maggiore difficoltà impedito.

Con giustizia si puniscono quindi più severamente i furti domestici, e di beni che per necessità si devono lasciar esposti ne' campi, di quello che quegli altri, ai quali per poca cura, per trascuratezza, si lascia occasione. Non è necessario il punire con severità il male, che l'offeso stesso avrebbe potuto evitar facilmente, almeno in parte con prudenza, e ciò sarebbe, in qualche modo, un punir l'uno per la colpa dell'altro.

Qualora, per necessità, si desse occasione al male; ciò, che fu detto meritar riguardo e diminuzion di castigo, potrebbe non aver più luogo, a motivo che un certo giusto modo di pensare mostra doversi riguardo e stima per ciò che vuole il comune bisogno. L'opporre forza e prudenza alla forza e prudenza umana può essere effetto di sentimento d'onore.

5. La bontà delle mire e delle inclinazioni non toglie necessariamente ogni colpa e *punibilità*; allorchè il fatto non cessa d'essere ingiusto neppur nelle circostanze in cui è avvenuto. Se uno, per amore de' suoi genitori o figli o amici o per propria necessità, commette una ingiustizia, meriterà pena tanto minore, quanto maggiore era la necessità, o quanto era più difficile il supplire in altra guisa. Alcune leggi cessano d'essere obbligatorie, allorchè trovansi in collisione con alcuni importanti doveri.

6. Quanto più il male è premeditato, è tanto più punibile. È da notarsi quindi soprattutto la morale intelligenza, e l'attitudine che uno ha per farne l'applicazione a' casi particolari; e di più la conoscenza in particolare della natura e delle conseguenze del fatto accaduto: finalmente anche il tempo che vi si è impiegato; poichè si potrà tanto meno attribuire a precipitazione, a spensieratezza o a qualunque altra passeggera disposizione d'animo, quanto più lungo fu il tempo, che uno ebbe a riflettere. Pure non sempre è da riputarsi meno punibile il suo opposto; non si può dir più colpevole colui, che dovette lungamente combattere con sè stesso, di quello che avendo, già da molto tempo, estinto ogni lodevole senso, s'accinse tosto alla mal'opra. Quindi, per determinare la qualità della colpa, non basta aver riguardo alla lunghezza del tempo scorso dal primo istante del disegno, all'esecuzione; ma ben anche al complesso del contegno, ed alla disposizion d'animo in tale spazio di tempo. Ecco un nuovo esame, nel quale un giudice umano talvolta non può punto occuparsi, e mai con esattezza.

7. Il tempo, il luogo, le personali relazioni e tutte quelle circostanze, onde uno possa avere maggiori o minori eccitamenti favorevoli o contrarj al fatto, sono tutte cose riflessibili. Chi offese una persona mentr'era in istato da destar compassione, come un ammalato, o in momenti di disgrazia; chi approfitta

d' un istante di confusione, come d' incendio o altro, per commettere un delitto, dimostra somma scelleratezza. La sua punizione merita d' essere aumentata anche a motivo che la tema di forti castighi è più necessaria, che in circostanze meno facili a celare il male. Se alcuno comportasi ostilmente con persona, cui è debitore di singolare amorevolezza e rispetto; che si può aspettare dal suo contegno, verso altri uomini? Se uno non ebbe riguardo a far male, ove i più attivi morali sensi poteano e doveano destarsi in lui; in luogo ove tutto rammenta la divinità, il dovere, a vista di rispettabili persone; che si può aspettare da costui in circostanze comuni? Quanto maggiori castighi ed altri correttivi mezzi furono inutilmente impiegati verso uno, tanto più è meritevole di severi castighi.

§. LXXXV.

Fondamentali massime, a tenor delle quali devonsi punire i complici.

Purchè, ove trattisi di castighi, ci atteniamo alla massima fondamentale, che alla colpa succeder dee la pena, oppure all' altra più severa, che necessarj sieno i castighi per mettere ostacolo alle future trasgressioni, ne risulterà sempre qual conseguenza,

che coloro, i quali ebbero parte in azioni punibili, non possono essere esenti da castigo.

Nè ciò s' intende soltanto di quelli, che misero mano immediatamente o prestarono ajuto; ma di quelli eziandio, che in qualche benchè rimoto senso vi contribuirono. Spesse fiate sono i più pericolosi, i più perniciosi membri della società quelli, che non usurpano essi medesimi immediatamente i beni altrui, nè trasgrediscono le leggi; ma dispongono i piani, e stabiliscono le basi, o producono e sviluppano negli altri le disposizioni e gl' impulsi. Gli altri fanno il male forse in un solo caso, o in pochi; ma costoro corrompono gli animi, alterano il retto modo di pensare, distruggono i germi d' ogni bene, possono rendere infelice un' intera età ed aver parte ai mali dei più remoti secoli.

In mille modi possono gli uomini avere influenza ed esser quindi rimote cause delle buone o cattive azioni d' altri. Non solo col risvegliare immediate idee, animarle, modificarle, col mezzo di discorsi, di scritti, e d' azioni; o mostrarsi in circostanze tali, che altri vi si conformino, o producano in essi attive idee; ma siccome anche il fisico ha una tanto estesa influenza sulle disposizioni dell' animo e delle inclinazioni, che molti mancamenti e delitti degli uomini abbiano la prima e più attiva loro origine nelle qualità del sangue, negli umori, ne' vasi, e nelle fisiche forze eccedenti o mancanti; così ella è cosa evidente,

che non solo i genitori e progenitori, ma ben anche i medici, i cuochi e molti altri, mediante l'influenza che hanno sullo stato fisico, possono essere prossima o rimota causa di buone o cattive azioni.

Ma non è possibile che l'umano intelletto giunga a discernere non solo ogni risultato d'ogni connessione delle umane cose, ma neppure gli effetti delle reciproche congruenze degli uomini principalmente nei casi singolari; non può quindi estendervisi neppure l'umana giustizia.

E nemmeno basta il sapere, che alcuno abbia in qualche modo contribuito al contegno d'un altro, per poter decidere se abbia, e qual grado abbia di colpa o di merito nell'azione; ma convien vedere in primo luogo, quanto necessaria o inutile, importante o indifferente fosse la sua influenza. Convien di più aver riguardo allo scopo, alla conoscenza di causa, alle circostanze; in somma a tutto ciò che costituisce la moralità delle azioni.

Ciò che si fa o si dice innocentemente, senza fine cattivo, senza neppur imaginarsi che taluno possa abusarne; o che si dovea dire o fare, per istituto e dovere; quantunque producesse in altri idee malvagie, non può essere imputato a colpa egualmente che se avesse preveduto e voluto il cattivo effetto, o avesse potuto prevederlo, e non fosse in necessità di dargli occasione.

Chi prende occasione e stimolo al male da azioni d'altri, in sè stesse innocenti e doverose, mostra con

ciò molta disposizione al male, e dev' egli solo e non altri essere l' oggetto della giustizia punitiva.

Al contrario la colpa del determinato seduttore è non solo certa; ma tanto maggiore, quanto più esteso nelle sue conseguenze è il mal morale, che immediatamente produce un seduttore, di qualunque altra specie di mal fisico. Privo il sedotto de' preziosi beni della virtù, abbandonato a' precipizj del vizio, diventa forse anch' egli stesso un seduttore! E non sarà sovente la stessa spensieratezza, considerata in tale aspetto, assai peggiore di un furto e d' un omicidio volontario bensì, ma avvenuto forse fra scompiglio violento delle passioni?

È cosa evidente, come non solo l' attiva cooperazione, ma ben anche la negligenza, la trascuratezza nell' impedire dev' essere imputata a colpa e complicità. Anzi in qualche modo anche la successiva approvazione del fatto, in quantochè non solo indica accordo d' inclinazioni allo stesso male, ma può influire ad altri cattivi effetti. Pure si chiamerebbe ciò piuttosto un rendersi colpevole de' mali altrui, che un rendersi complice.

§. LXXXVI.

Massime fondamentali per determinare i modi giusti di punire.

Siccome innumerevoli sono i mezzi, ne' quali uno può essere offeso da un altro; così moltiplici esser possono i modi di punire; poichè le offese ed i castighi hanno questo di comune fra loro, che sono mali entrambi, l'uno de' quali succede all'altro. Ma come effetti della saggezza, come mezzi tendenti a certe giuste mire, non possono i castighi moltiplicarsi con tanto arbitrio, ed alterarsi, come i delitti. Non ogni modo di punire un colpevole potrà essere giusto e adatto castigo. Il primo necessario scopo nella scelta de' castighi dev' essere l'attitudine a produr ravvedimento, ritegno e sbigottimento; poichè tali effetti sono le basi, che li rendono giustificati. Di più devono opporsi meno che sia possibile a tutte le altre utili mire; e finalmente non essere opposti a qualche regola di giustizia; poichè il rendersi colpevole d'ingiustizia, mentre si punisce, sarebbe cosa in sè stessa contradditoria, e sarebbe un contegno opposto allo scopo di diminuire il male. Quindi ne siegue,

1. Che que' castighi devonsi scegliere a preferenza, i quali sono i più atti ad ottenere il triplice scopo

della giustizia punitiva. Che il ravvedimento sia lo scopo da anteporsi, qualora tutto ottener non si possa; non è massima sempre sicura; poichè lo sbigottir uno o molti e contenerli dal male può avere in sè stesso egual merito, anche nelle conseguenze, che il produr ravvedimento in un altro. È però cosa indubitata ed è regola inalterabile di giustizia, che lo scopo del ravvedimento non si deve mai perdere d' occhio; e che un castigo atto a sbigottire ed a produrre emenda dev' essere anteposto a quello, che sia bensì più atto a mettere terrore, ma meno atto a produr ravvedimento. Si può aggiugnere in conferma di tale preferenza, che il ravvedimento omesso è un sicuro svantaggio, che non può più essere risarcito, laddove si può sempre supplire alla mancanza di sbigottimento, o si possono impedirne altrimenti i cattivi effetti; cioè con più esatta sorveglianza, con miglior istruzione, e col togliere le seduttrici occasioni.

2. Ne siegue inoltre, che i castighi devono avere possibilmente di mira di favorire i nobili sensi d' umanità, d' onore, di compartecipazione al ben pubblico, di tendenza all' attività ed alla beneficenza. Ma soprattutto devesi procurare che non tendano a diminuire la somma delle forze e perfezioni in totale; poichè la conservazione e l' incremento loro sono l' ultimo scopo d' ogni legge naturale.

3. Le giuste punizioni non devono recar danno all' innocenza, per quanto impedir si possa. Ciò ri-

sulta chiaro dall' idea di castigo e di giustizia. Si vede però, che tale principio non può adottarsi così in generale e senza qualche restrizione. Soffre talvolta inevitabilmente l' innocenza nella punizione stessa del reo; come il padre, il figlio, l' amico di esso. Così non si può dire assolutamente cosa ingiusta, che l' uno soffra danno a motivo delle colpe d' un altro, in riguardo di quelle cose, che la natura stessa non ha accordate in esclusiva proprietà agli uomini; ma che concesse furono in modo condizionato da quella stessa umana legislazione, che determina anche i castighi. Quindi può la società togliere, per castigo, que' privilegi, che avea accordati; comecchè possa ciò riuscir dannoso ad uomini non colpevoli. Così togliere si possono que' beni, a' quali ha parte la famiglia soltanto in forza di qualche legge non di natura, ma sociale. Tutto ciò può aver luogo; cioè non contiene ingiustizia per sè medesimo; non si può dir per altro che non possa essere cosa ingiusta, in casi particolari, ed in forza di straordinarie circostanze. Ma sarà cosa evidentemente ingiusta l' attaccar la nota innocenza, ne' beni suoi personali, nell' onore, nella libertà nella vita, a cagione di colpe d' altri. Estende in tal modo l' appassionata vendetta il suo livore contro gl' innocenti congiunti, amici e parenti; ma non può in tal modo estendere i suoi castighi la vera giustizia.

Non potrebbe però, in caso di delitto certo, ma d' incerto autore, essere giusto un castigo, che metta

a pericolo eguale tanto il reo quanto l'innocente? o che li colpisce egualmente entrambi? La storia offre molti esempi di simili punizioni; e già dovrebbero tenersi giustificate, almeno pel costante silenzio dei giurisperiti.

Non si potrà negare assolutamente, che offrir non si possa un sacrifizio alla pubblica sicurezza, in quantochè il castigo versasse soltanto contro beni e vantaggi accordati non dalla stessa natura; ma dal semplice arbitrio. Quindi che, a motivo d'una sollevazione, sieno levati ad una città i privilegj; che un reggimento, il quale non si sia ben comportato in faccia al nemico, non abbia obbedito agli ordini del suo colonnello, sia in qualche modo umiliato, punito; ma non si potrà mai giustificare il bagno di sangue d'un Teodosio, e difficilmente anche la decimazione, in un reggimento che siasi mal comportato.

4. È dovere indubitato di giustizia anche il far sì, che il castigo del reo non cagioni ritardo nel risarcimento dell'offeso. Ogni castigo pecuniario, in quantochè aumenti le regie entrate, può essere assai sospetto; quindi anche per ciò solo opposto alle mire della giustizia punitiva. Dovrebbe essere giusta una legge, la quale stabilisca, senza eccezione, che il denaro o i beni procedenti da castighi non sieno versati mai nel regio erario.

5. Anzi punizioni di tal fatta potrebbero essere in qualche senso le più giuste e le più conformi allo

scopo; si potrebbe cioè fissare in esse con tale esattezza il castigo, che non resti luogo ad aumento o diminuzione, il che non si può fare allorchè trattisi di pene corporali, di prigionia ed altre, e quindi si potrebbe alterare e diminuire in infiniti gradi e con ciò adattarsi alla colpa ed alla *punibilità* delle azioni, ed alle qualità e circostanze de' colpevoli. Finalmente non vengono in tal modo annientate le forze del colpevole, nè può tanto facilmente mettersi in dubbio il diritto della società d' impossessarsi de' beni esterni d' un colpevole, quanto quello di sagrificare le più preziose sue proprietà, i beni personali; sebbene innegabile sia questo diritto esteso inclusivamente alla stessa pena di morte, come fu già provato da molti contro le obbiezioni che vi si erano fatte. Poichè quantunque sciogliere non si dovesse la quistione soltanto a senso della massima fondamentale del severo diritto di difesa; ma a norma degli altri più miti principj di coscienza e filantropia; non si potrebbe tuttavia sostenere, che la pena di morte sia inutile in ogni caso, allo scopo di mettere ostacolo ai delitti; come neppure, che sia tale il merito della vita d' ogni malfattore, che l' accorciamento di essa non sia per sembrare un mal minore di quelli, che temer si dovrebbero dall' abolizione totale della pena di morte.

Del resto è difficile, se pur non è impossibile che ottenga la giustizia ogni scopo in una sola specie di punizioni. Tutte hanno nel loro essere qualche cosa

che spiace. Si esamini ogni specie di castigo, in uso fra popoli inciviliti, l'esiglio, le marche d'infamia, le pene pecuniarie ed altre accennate, e si troverà che tutte hanno delle cose favorevoli e delle contrarie. Tal esame può condurre a differenti utili conseguenze. In primo luogo a quella che non si debba rigettare assolutamente una specie di castigo, per questo perchè esattamente non corrisponda ad alcune ragionevoli mire. Risulterà forse di più, in mezzo a tale difficile esame, qual sia l'uso più utile d'ogni specie, ed in quali casi sia più adatto. Ma più che mai potrà l'esame de' mali, che uniti sono ad ogni castigo, e del modo imperfetto, con cui si giugne alle proposte mire, far conoscere, che la sublime regola della saggezza consiste nell'impedire i mali, senza castighi, col togliere le interne ed esterne cagioni ed occasioni.

§. LXXXVII.

Riflessioni sulla storia naturale della giustizia punitiva.

Fra le idee morali degli uomini, sembra che quelle relative alla giustizia punitiva sieno le ultime a giugnere a perfetto sviluppo e dilucidazione. La storia d'ogni popolo ci offre una tal prova, la quale però risulta anche dall'esame delle relazioni di que-

sta idea già formata, coi sensi innati dell' umana natura.

L' idea fondamentale che guida all' esercizio della giustizia punitiva sta nell' inclinazione alla difesa ed alla vendetta. Per quanto necessarie esser possano queste naturali tendenze, per conservarci e per far fronte alle ingiustizie; è noto abbastanza come e quanto s' allontanino anch' esse dalle regole della rettitudine e della giustizia; essendo l' originale necessario loro vigore, non che la violenza del sentimento di noi stessi appunto ciò, che impedisce la riflessione e l' uso libero della ragione, la quale dovrebbe contenerle fra limiti. Spesse fiate sono troppo improvvisamente destate, almeno in coloro, che per la prima volta vengono offesi, per poter essere contenute da ponderata riflessione. Un giudizio imparziale, dopo il fatto, è troppo impedito dall' amor proprio, che sempre tende ad allontanare da noi ogni idea di mancamento, per poter avere una decisa influenza a moderare la smania di vendetta, prima che abbiano luogo moltiplici altri esercizj, e singolari sviluppi dell' intelletto.

È tanto facile l' uomo a credere d' essere stato soverchiamente maltrattato, anche quando, in conseguenza de' suoi mancamenti, non ebbe che il più giusto castigo; quanto più non deve egli risentirsi ed irritarsi all' eccessiva vendetta, che su di lui esercita il suo competitore? È quindi cosa evidente, come

l'esercizio della vendetta dovesse essere fra uomini incolti una continua reciproca sorgente di provocazioni e di violenze; fra le quali non poteano svilupparsi con nitidezza le idee di giustizia.

Le inclinazioni, i sensi che vi prendeano parte aumentavano il male anzichè menomarlo; poichè siccome l'incolta fantasia non si occupa che di cose piacevoli, ed a sè attenenti; estendesi anche ad estranei, purchè umili e bisognosi si presentino, ma non a' nemici; quindi le offese, che un solo avea avute, poteano benissimo riunir la famiglia o un'intera popolazione per farne vendetta. Al contrario non è presumibile, che la compassione per chi dovea esserne l'oggetto potesse inspirar sensi di moderazione; piuttosto l'imaginazione avea varie occasioni di moltiplicar questi oggetti di vendetta. In quel modo che era solita ad estendere da una parte l'idea dell'offesa anche sopra gli attenenti di chi l'avea avuta; così estendeva l'odio e la brama di vendetta sopra tutti i membri d'una famiglia nemica, o d'una intera popolazione; molto più che l'esperienza mostrava, come sempre uniti fossero nelle opposte violenze.

Quantunque in mezzo a tale rozza gente si fosse trovato taluno d'anima men dura, atto a' sensi di compassione; troppo forti erano le opposte inclinazioni dell'intera società, il non conformarsi alle quali d'altronde può esser sospetto d'infedeltà, di debolezza e mancanza d'onore.

Si può quindi tuttavolta spiegare il motivo d'un costume abbastanza comune fra selvaggi d'accordare, principalmente a qualche vedova priva di figli, alcuno fra i prigionieri nemici e destinati alla vendetta, come pure quello d'accordar grazia ad un malfattore, cui una donzella offrisse la sua mano.

Ma fin qui non avea ancora fatto estesi progressi l'idea di giustizia. Ciò che per altro si può ammettere in generale, in riguardo all'idea di diritto (§. XXXVII.) si è, che l'idea d'ingiustizia dovette svilupparsi primo in chi ne fu l'oggetto; poi nello spettatore disappassionato, anzichè in colui che la commise; ciò si può ammettere con sicurezza, anche ove non si tratti che di giusta difesa, o di castigo.

Così i pericoli dell'uso inumano della tortura furono notati prima da chi li avea provati in sè stesso, poi dagli spettatori, anzichè da coloro che li ordinavano.

Si può riguardar come il primo passo, verso lo stabilimento della giustizia punitiva, la legge di compensar *cosa* con *cosa*, dente per dente, occhio per occhio ecc. Per quanto imperfetta fosse una tal legge; era però molto l'aver impedito per essa, che l'eccessivo senso del proprio dolore fosse la norma della vendetta; poich'è troppo facil cosa che questa faccia creder lecito all'uomo il dar due calci a chi gliene diede uno, e lo spaccar la testa a chi lo privò d'un dente (Vol. II. §. XCII.). Dovea di più produr

benefico effetto, in chi era trattato in tal modo, anche il riflettere che una legge lo puniva e non la passione, o il capriccio.

Il far differenza tra cose avvenute con premeditazione, o per accidente, è naturale anche ne' fanciulli; quindi si può ammettere, che in ogni tempo gli uomini, e principalmente nelle piccole offese, abbiano avuto un tale riguardo. Ma nè violenti attacchi, ben lungi che una tale riflessione potesse mettere ostacolo alla smania di vendetta; anzi s' avventavano anche contro oggetti inanimati, e comunque incapaci di recar formale offesa ed ingiustizia, li maltrattavano egualmente (§. cit.).

Solo allora potè incominciare a divenir importante una tale differenza, quando si ravvisò un mezzo più potente per metter freno alla smania di vendetta, il quale consisteva nel venderla a prezzo d' oro. Fu questo un gran passo verso la moderazione de' costumi, comunque sia facile il ravvisarci dannose conseguenze.

Per chi volesse giudicar con esattezza le norme tanto diverse, con cui determinavasi l'idea de' delitti e della colpa fra differenti popoli, non basta aver riguardo soltanto al merito della cosa o del denaro, ed alle persone, ma anche al grado di pericolo delle differenti offese.

A tale miglioramento di costumi relativamente alle vendette, s' accompagnò d' ordinario e ben pre-

sto, fra popoli che aveano già qualche idea di costituzioni politiche e religiose, una considerazione che seco trasse funeste conseguenze, quella cioè, che non basti il comprar la vendetta dell' uom privato offeso; ma che nello stesso modo, o in altro, si debba comprare anche la vendetta del capo visibile o invisibile, ossia, siccome si espressero gli uomini in tempi meno incolti, *si deve dar soddisfazione anche alla giustizia.*

Poichè in tal modo, non solo si dava motivo ai sacrifizj più sanguinosi e talvolta alle più barbare crudeltà; ma trovò così libero adito ardito anche il furore e l' avarizia di chi osa prendere il posto della divinità, del prete despota, che pretende aver parte ai diritti della medesima. E con ciò, mentre l' offensore dovea sofferire assai più che non esigeva la vera giustizia, l' offeso venia sovente affatto obbliato in confronto di questa chimerica pubblica giustizia, il quale anche di presente, in mezzo ad un quasi generale rettificamento di simili morali idee, vien tuttavia spesse fiate trascurato.

Siccome d' ordinario ogni male produce qualche bene, così è cosa chiara, che un tale diritto di vendetta e soddisfazione, esatto in nome della divinità e della giustizia, dovea aumentare sensibilmente il timor de' castighi, e tale timore era fors' anche necessario fra barbari.

Se questo solo fosse stato l' effetto della *mescolanza della superstizione con le basi della giustizia pu-*

nitiva; sarebbe tuttavia cosa dubbia se ne risultasse maggior danno o vantaggio. Ma non restò la cosa in questi termini. La superstizione guastò non solo il naturale punto di vista atto a rilevare il giusto grado de' reali delitti; ma estese immenso numero di colpe espresse, ne' codici penali, coi più neri caratteri, le quali a lei sola devono tutta l' imaginata loro malvagità; e ciò parte col prescrivere doveri alla natura affatto ignoti e dichiarar quindi peccati molte azioni innocenti; parte coll' infiammare, ed alterare i capricci e la volontà col mezzo di sognati cattivi spiriti, ed altri arcani mezzi, per ottenere poi le sue mire e cagionar mille mali.

Non omise d' inventar anche moltiplici irragionevoli mezzi per iscoprire i colpevoli, i quali talvolta in forza del timore e della forza della fantasia, facevano effetto; ma qual vasto campo non offrivano alla parzialità ed all' inganno?

Il duello non fu fra questi il peggiore; poichè serviva d' incremento al coraggio, e produceva quindi un bene.

In tali occasioni s' è mostrato fra molti selvaggi popoli un raffinamento, che onora se non il cuore, almeno l' intendimento umano. Tale è il costume di vendicarsi col mezzo di pubblici, solenni discorsi punitivi, o satirici canti.

L' esatta distinzione delle differenti spezie d' impulsi e de' gradi di colpa e *punibilità* che ne deriva-

no, può considerarsi il primo effetto d'una completa dilucidazione.

Quantunque regni tuttavia molta inesattezza nel definire i delitti nelle loro conseguenze; vedesi però che i legislatori ed i giuristi, con la scorta di tale esatta distinzione, già di buon' ora se ne occupavano.

Non così presto apparve una egualmente esatta cura, nel seguir la tanto evidente natural legge di non permettere che il castigo si estenda oltre il colpevole. Anche lo stesso Mosè annuncia un Dio che punisce un delitto sino alla terza ed alla quarta generazione. Varj sono i motivi che si possono supporre d'una tanto lunga durata di tale stravagante idea. In primo luogo è assai più facile, che l'uomo dimentichi interamente ciò che ha sofferto tostochè si persuade, che quello da cui fu punito non lo odia, non lo disprezza, e non ha più a temere gli effetti del suo sdegno. (1) Di più avvi sempre maggior fon-

(1) Anche nelle leggi delle colte nazioni Europee, trovansi esempj, che fanno stordire. Brissot de Varville nella sua Biblioteque vol. 2. riferisce una legge francese a senso della quale « Les ouvriers en fer, qui auront fabriqué des machines et outils servant aux monnoies et dont l'usage ne leur est pas connû, seront punis de mort. Même peine de mort contre les voituriers, qui auront transporté les dites machines ». Un' egual legge vien inserita anche nel Principles of penal law. E comunque non sieno più in uso; non sono però neppur formalmente abolite.

damento di credere che gli attenenti del colpevole prendano parte ai dannosi suoi sentimenti quanto più domina ancora lo spirito delle famiglie, e soprattutto d'una piccola società; quanto meno sembra illuminato ed ordinato da uno spirito pubblico e da sentimenti d'una generale filantropia. E tale cangiamento nel modo di pensare non fu osservato che ben tardi dai legislatori, i quali hanno più di mira l'indotta moltitudine, che i pochi già istruiti.

Ma anche l'introduzione dell'uso di soddisfar col denaro offre facilmente un motivo di riputar colpevoli gli stessi discendenti; poichè siccome, accettando i genitori tal denaro, partecipano anche i figli del vantaggio nell'eredità; così può sembrar giusto che, ove i primi non sieno in grado di soddisfar per intero, debbano questi riputarsi come compartecipi nella colpa ed obbligati a portarne la pena (1).

Ma è cosa più difficile l'impedire, che la pena non si estenda oltre il colpevole, per rispetto all'onore, che in riguardo de' beni corporali; poichè in questo l'indulgenza e la compassione potrebbe sembrar effetto di poco sentimento d'onore. In questo non è quindi abbastanza in un giudice l'agir rettamente, sino a tanto che tutti gli altri o la maggior parte, e la parte più ragguardevole manifesta opposti sensi.

---

(1) V. dissert. sur le préjugé des peines infamantes par M.r La Cretelle.

Rendesi tanto più difficile anche questo miglioramento nelle massime fondamentali e leggi del diritto criminale; quanto più resta limitata la conoscenza dei due punti, la perfetta giustezza de' quali può riguardarsi come l'ultima mano di questa essenzial parte di morale dilucidazione. L'uno è il perfetto depuramento e l'esatta giustezza dell'idea dello scopo de' castighi. In fatti sino a tanto che la brama di vendetta possa averci ancora qualche influenza, possa recarci qualche ombra di confusione; non è possibile che, nel fissar i limiti esatti della colpa e dell'innocenza, non vi prenda gran parte la fantasia.

Ma quantunque il porre ostacolo a futuri mali, e la *sicurezza* si riguardino come l'ultimo scopo de' castighi; si ammetteranno sempre non poche ingiustizie nell'estenderli agl'innocenti consanguinei; sinchè cotanto si calcola sul solo effetto delle punizioni, e si trascura la regola della pura saggezza, che consiste nell'attaccare i delitti nelle rimote loro basi.

Sino a tanto che i castighi saranno l'unica o la principal cura per la pubblica sicurezza; avranno luogo sempre, nell'umana criminal legislazione, crudeltà ed ingiustizie.

INDICE

Prefazione . . . . . PAG. IX

LIBRO QUARTO

§. I. *Introduzione* . . . . . » 1
§. II. *Idea fondamentale della felicità* . . » 3
§. III. *Immediate conseguenze procedenti da quest' idea fondamentale* . . . . . » 5
§. IV. *Varie opinioni sulla possibilità ed impossibilità d'una vita felice* . . . . . » 7
§. V. *Interne basi della felicità* . . . . » 13
§. VI. *Arte di godere* . . . . . » 18
§. VII. *Moderazione* . . . . . » 25
§. VIII. *Moderazione di sensibilità verso mali e dispiaceri inevitabili* . . . . . » 35
§. IX. *Motivi di consolazione in mezzo a mali inevitabili* . . . . . » 41
§. X. *Necessità d'una fantasia ben diretta da giuste idee intellettuali* . . . . . » 49
§. XI. *Timor della morte* . . . . . » 46

§. XII. *Merito della simpatia* . . . . . » 59
§. XIII. *Necessità della conoscenza di sè stesso. Merito d' ogni cognizione in riguardo alla felicità* . . . . . » 60
§. XIV. *Massime fondamentali per giudicare sul merito de' moltiplici piaceri e dei loro oggetti* . . . . . » 68
§. XV. *Applicazione ai materiali piaceri de' sensi. Se tutto ciò ch' è aggradevole si possa dir buono* . . . . . » 72
§. XVI. *Piaceri de' sensi più raffinati* . . » 78
§. XVII. *Piaceri dell' intelletto e della fantasia* » 80
§. XVIII. *Diletti morali e religiosi* . . . . » 83
§. XIX. *Piaceri socievoli* . . . . . » 86
§. XX. *Veri beni, beni apparenti, sommo bene. Ricerche più estese sulla scambievole dipendenza fra il volere e l' intelletto* . . . . » 90
§. XXI. *Scopo del capitolo terzo intorno alla felicità degli uomini nelle differenti disposizioni d' animo e circostanze di fortuna* . . » 101
§. XXII. *Influenza della forza intellettuale sulla felicità* . . . . . » 103
§. XXIII. *Felicità propria de' diversi temperamenti* . . . . . » 108
§. XXIV. *Felicità delle varie età e dei due differenti sessi* . . . . . » 112
§. XXV. *Della felicità secondo le differenze del modo di vivere e delle relazioni politiche* . » 116

LIBRO QUINTO

§. XXVI. *Introduzione alle investigazioni sulle basi naturali del diritto e della conoscenza di esso* . . . . . » 123
§. XXVII. *Sino a qual punto dipenda il giusto e l'ingiusto dalla volontà superiore* . . . » 124
§. XXVIII. *Se dal sentimento morale* . . . . » 126
§. XXIX. *Giusto chiamasi ed è tutto ciò, che combina con le inalterabili proprietà della natura* . . . . . » 129
§. XXX. *Dipendenza de' dritti e doveri naturali dal volere divino* . . . . . » 141
§. XXXI. *Se nel sistema d'una metafisica necessità vi sia differenza tra giusto ed ingiusto* » 150
§. XXXII. *Se nel sistema dell' ottimismo* . . . » 153
§. XXXIII. *Sviluppo più esteso delle essenziali idee di ciò ch' è giusto* . . . . . » 160
§. XXXIV. *Delle prime leggi di natura e de' sublimi fondamentali principj delle scienze morali* » 169
§. XXXV. *Sino a qual punto le leggi di natura sieno generalmente obbligatorie, eterne ed inalterabili* . . . . . » 185
§. XXXVI. *Della perfezione e determinazione delle leggi di natura* . . . . . » 190
§. XXXVII. *Osservazioni sulla storia naturale delle idee morali fondamentali* . . . . » 193

§. XXXVIII. *Riflessioni più estese sulle cause de' relativi traviamenti* . . . . . » 202
§. XXXIX. *Esteso sviluppo della distinzione delle leggi, de' diritti e doveri naturali ed arbitrarj* . . . . . » 213
§. XL. *Sviluppo più esteso delle proprietà, che aver devono le leggi positive, per essere obbligatorie* . . . . . » 216
§. XLI. *Differenza de' diritti e doveri interni ed esterni* . . . . . » 221
§. XLII. *Fondamenti della differenza de' diritti e doveri perfetti ed imperfetti* . . . . . » 225
§. XLIII. *Applicazione di ciò che s' è detto finora, ai diritti naturali dell' umanità* . » 235
§. XLIV. *Se fisiche differenze esser possano in sè stesse un fondamento di perfetti differenti diritti. Del diritto del più forte* . . . . » 244
§. XLV. *Del diritto di prevenire. Diritto naturale d' Hobbes* . . . . . » 249
§. XLVI. *Applicazione al diritto de' popoli* . » 254
§. XLVII. *Necessità delle sublimi verità morali e religiose, per determinare a dovere i diritti di natura e de' popoli* . . . . . » 260
§. XLVIII. *Se un felice successo ed un possesso imperturbato costituir possano un diritto* » 268
§. IL. *Del diritto degli uomini sopra le bestie* » 275
§. L. *Del diritto di proprietà de' beni esterni* » 278
§. LI. *Diritto delle convenzioni* . . . . . » 288

§. LII. *Diritto della consuetudine* . . . . » 299
§. LIII. *Come nascer possa contraddizione fra le leggi* . . . . . » 304
§. LIV. *La regola più generale è il riflettere alle basi ed alle conseguenze* . . . . . » 305
§. LV. *Confronto de' doveri, giusta la certezza ed importanza delle basi loro* . . . . . » 310
§. LVI. *Per rispetto alla specie d' obbligazione* » 313
§. LVII. *Se cosa giusta esser possa il sagrificare un innocente per la conservazione d' altri uomini* . . . . . » 317
§. LVIII. *Se un reggente possa essere autorizzato a sagrificare al ben generale dello stato le leggi fondamentali da lui accettate in condizione* . . . . . » 324
§. LIX. *Confronto de' doveri secondo l' assoluta e relativa loro estensione* . . . . . » 337
§. LX. *Riflessioni sulle morali conseguenze del modo d' agire che si è scelto* . . . . . » 340
§. LXI. *Se possa esser lecito l' usare mezzi generalmente dannosi, per giugnere ad uno scopo buono* . . . . . » 344
§. LXII. *Dello scrupolo ragionevole ed eccessivo* » 355

Massime fondamentali più generali per determinare il merito e la colpa.

§. LXIII. *Motivo e scopo di questa disamina* » 363
§. LXIV. *Doppio riguardo che devesi avere su questo proposito* . . . . . » 365

§. LXV. *Cagioni di errori in questo giudizio, e difficoltà di scansarli* . . . . . » 368
§. LXVI. *Esigenza essenziale delle azioni moralmente buone o cattive* . . . . . » 375
§. LXVII. *Diversi modi e gradi di dipendenza delle azioni e disposizioni nostre dalla libertà* . . . . . » 379
§. LXVIII. *Basi generali, per determinare esattamente il merito delle buone azioni* . » 386
§. LXIX. *Delle benemerenze e del loro pregio* » 399
§. LXX. *Massime fondamentali per determinare il demerito delle cattive azioni* . . . » 404
§. LXXI. *Obbligazione ossia dovere di risarcire i danni* . . . . . » 407
§. LXXII. *Delle azioni degli ubbriachi, de' nottambuli, de' forsennati e degli appassionati.* . . . . . » 416
§. LXXIII. *Partecipazione alle colpe ed ai meriti d'altri* . . . . . » 419
§. LXXIV. *Idee fondamentali e massime generali intorno ai principj di giustizia nelle ricompense e ne' castighi* . . . . . » 424
§. LXXV. *Mire più precise della giustizia, miglioramento, ritegno e sbigottimento* . . » 427
§. LXXVI. *Riguardo dovuto alle leggi ed alle autorità. Altre mire delle punizioni* . . » 431
§. LXXVII. *Se la più perfetta essenziale giustizia voglia che ogni male sia punito* . . » 434

§. LXXVIII. *Se le mire indubitabili della giustizia punitiva possano permettere che si punisca un terzo in vece del colpevole* . . » 442
§. LXXIX. *Massime fondamentali per determinare una giusta norma per le punizioni* . » 443
§. LXXX. *Se i delitti non consumati debbano esser puniti con eguale severità che quelli già consumati* . . . . . » 448
§. LXXXI. *Se possa aver luogo pena senza colpa? Delle azioni degli ubbriachi, de' nottambuli, de' forsennati ed appassionati* . . . . » 453
§. LXXXII. *Qual grado di libertà aver debbano le azioni punibili* . . . . . » 458
§. LXXXIII. . . . . » 463
§. LXXXIV. *Induzioni più precise dalla massima fondamentale della giusta norma de' castighi* » ivi
§. LXXXV. *Fondamentali massime, a tenor delle quali devonsi punire i complici* . . . » 468
§. LXXXVI. *Massime fondamentali per determinare i modi giusti di punire* . . . . » 472
§. LXXXVII. *Riflessioni sulla storia naturale della giustizia punitiva* . . . . . » 477

La presente edizione è sotto la tutela della legge, essendosi adempite le relative prescrizioni.

PREZZO DEL PRESENTE VOLUME IV.

Fogli 34 a centesimi 16	L. 5, 44
Piegatura, cucitura e coperta . .	„ 0, 20
	L. 5, 64
Spesa di porto	„ 0, 90
	6, 54